ABHINAVAGUPTA

ESSENZA DEI TANTRA (TANTRASĀRA)

VOLUME 1

BIBLIOTECA BORINGHIERI

ABHINAVAGUPTA ESSENZA DEI TANTRA (TANTRASĀRA) VOL. 1

Biblioteca Boringhieri

206/207

LA DOTTRINA DELL'INDIA
NELLA BIBLIOTECA BORINGHIERI

volumi pubblicati

201 Canone buddhistico Così è stato detto (Iti vuttaka)
202 Īśvarakṛṣṇa Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)
203 Patañjali Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)
204 Abhinavagupta La Trentina della Suprema
205 Nāgārjuna Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)
206/207 Abhinavagupta Essenza dei Tantra (Tantrasāra)

ABHINAVAGUPTA

ESSENZA DEI TANTRA

(TANTRASĀRA)

VOLUME PRIMO

PAOLO BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a.
Torino corso Vittorio Emanuele 86
© 1960, 1979
CL 61-7485-X

Introduzione, traduzione e note di Raniero Gnoli

Prima edizione nella Biblioteca Boringhieri 1979

Indice dei due volumi

Prefazione	7
Introduzione	17
Essenza dei Tantra	95
Correzioni ed emendazioni	301
Appendici e glossario	307
Nota storica sulle dottrine indiane	345

Prefazione

Poche opere come questa, l'Essenza dei Tantra, qui tradotta per la prima volta dall'originale sanscrito, dànno un quadro cosí completo, e vivace e profondo ad un tempo, della mistica indiana. In essa il suo autore, Abhinavagupta, il grande filosofo, mistico e retore kashmirico dell'undicesimo secolo, ha condensato quanto di piú essenziale è contenuto nell'altra sua opera, l'enciclopedica "Luce dei Tantra" (Tantrāloka) che, insieme col commento di Jayaratha, occupa dodici volumi a stampa.

Dal principio alla fine dei ventidue capitoli di quest'opera il lettore è condotto per un mondo a lui estraneo e che non potrà mancare di sorprenderlo, in cui la considerazione filosofica, spesso acutissima (ma in quest'opera i problemi piú specialmente teoretici, altrove distesamente trattati dall'autore, sono toccati solo di sfuggita), si mescola con una tale ricchezza di immagini, attinte dal capitale immenso dello gnosticismo indiano, da esser tenuta quasi per allucinante, ove non fosse sempre sorretta e dominata dalla grande e singolare persona dell'autore. Abhinavagupta, uno degli

spiriti piú originali e profondi dell'India di tutti i tempi, è in realtà ancora assai poco conosciuto e scarsissimi sono gli studi a lui dedicati e i libri di lui tradotti, tra i quali nessuno di quelli che tocchino piú da vicino la speculazione religiosa. Il movimento stesso di cui egli è parte, il tantrismo o gnosticismo indiano, è finora assai poco studiato, nonostante tanto si sia detto e scritto su di esso, e i testi editi e tradotti, soprattutto per opera di Sir John Woodroffe (alias Avalon), sono comparativamente non molti ed alquanto tardi.

Questa traduzione non è cosa fatta d'un tratto e ad essa, come allo studio del tantrismo in generale e di quello scivaita kashmirico in particolare, ho atteso per tempo non breve, massimamente che l'estrema concisione e, qua e là, anche lo stato di preservazione del testo, ne renderebbe in molti punti difficile o impossibile l'interpretazione, ove non sovvenisse in aiuto la conoscenza delle altre opere di Abhinava (soprattutto il Tantrāloka) e della letteratura scivaita kashmirica in genere. Tradurre dal sanscrito colla pretesa di farsi capire non è, oltre a ciò, cosa facile, né, del resto, se vi sia riuscito o no, sta a me affermarlo o presumerlo. Quanto ho tentato, come che sia, di fare, è questo: di essere il piú possibile aderente al testo, cercando ad un tempo di essere facilmente intelligibile. Qualche volta, ove mi è parso opportuno, non ho esitato a sciogliere o a combinare dei periodi o a rendere una sola parola sanscrita con una o due nostre: pensando che se questo vuol dire far traduzione libera, allora davvero tale dev'essere ogni traduzione, che, dal momento che ogni lingua ha il genio e le esigenze sue proprie, non può mai essere copia meccanica del testo, non essendo in tal caso neppure piú

una traduzione, se questa almeno serve a capire o a farsi capire. Una cosa mi è parsa soprattutto importante, cioè la costanza nel rendere tutte le espressioni e i termini tecnici e dottrinali, e, una volta scelti uno o due equivalenti, mai piú scostarmi da essi. Un certo numero delle parole da me scelte, insieme coll'originale sanscrito, il lettore le può vedere elencate nel glossario da me aggiunto in fondo al libro. Questo trasporto di parole e di concetti da una lingua in un'altra, offre, non c'è bisogno di dirlo, difficoltà particolare, quando la lingua originale non è connessa colla nostra da nessuna comunità di storia e di cultura; né può essere, da questo lato, nulla altro che un compromesso, né piú si può aspettare il lettore. Alcuni equivalenti da me adottati parranno curiosi ed eccepibili. Tali per esempio i termini albedine, rubedine e nigredine di cui mi valgo per rendere sattva, rajaḥ *e* tamaḥ*; quello di compagine con cui rendo la parola* kalā *(laddove si tratta delle sei* kalā*: vedi soprattutto il capitolo decimo); l'espressione di "ente privo di organi a causa della dissoluzione", eccetera, a proposito di* pralayākala, *eccetera (sebbene la parola* kalā*, implicita in* akala *sia senza dubbio assai piú pregnante di "organo"); quella di "realizzazione meditativa", con cui rendo* bhāvanā*; il termine Regolare con cui rendo* samayin *(ma* samaya *è assai piú di una semplice regola); l'espressione "giorni di adempimento" con cui traduco, secondo l'etimologia abhinavaguptiana,* parvan*; e cosí altri, giustificati di volta in volta nelle note o, se abbastanza chiari, dallo stesso contesto. Quantunque taluni di questi tentativi di traduzione possano, a prima vista, sembrare curiosi, il lettore attento capirà che non sono poi sempre*

senza fondamento: anche se, d'altro lato, sono il primo a riconoscerne l'insufficienza, pur confessandomi incapace, almeno per ora, di trovare di meglio. Sette parole, mantra *(da cui l'aggettivo* mantrico*),* māyā *(da cui l'aggettivo* mayico*),* mudrā*,* yoga *(da cui* yoghico*,* yogin *e* yoginī*, cioè colui o colei che pratica lo yoga),* maṇḍala*,* rasa *e* carma*, troppo radicate nella storia e nella cultura cui appartengono per non vederne impoverire, come che sia tradotte, il senso e la pregnanza, sono state da me lasciate tali e quali e spiegate nell'introduzione. Nelle note ho cercato di restringermi quanto piú possibile, relegando tutti quei concetti, essenziali all'intelligenza del testo, che avrebbero domandato piú lungo sviluppo, all'introduzione, che la cortesia dell'editore mi ha consentito, dati i caratteri particolari di quest'opera, particolarmente lunga. Due brani assai belli scelti dal commento alla* Parātriṃsikā *sono stati da me aggiunti in fondo al volume, dove può anche vedersi il diagramma mistico o* maṇḍala *di questa scuola, e alcuni specchietti utili ad una piú agevole comprensione del testo. Le poche parti poetiche di questo volume le ho tradotte in una specie di prosa ritmica (talune in versi), giusto per dar modo al lettore di intendere o almeno intravvedere il divario di tono che corre tra queste e il testo di prosa. Nel rito da celebrarsi nell'unione sessuale (vedi la terza parte del capitolo 22), che, per il suo carattere specialmente segreto e riservato, non è stato da Abhinavagupta scritto in prosa ma in versi, in un linguaggio volutamente simbolico, mi sono attenuto al testo del* Tantrāloka*, il quale offre soltanto alcune strofe in piú del testo di quest'opera e, per il rimanente, è ad esso in tutto e per*

tutto conforme. I pochi altri punti, dove la concisione del testo mi ha obbligato a integrarlo con qualche parola tratta dal Tantrāloka, sono di volta in volta menzionati in nota. Alla fine di ogni capitolo ho omesso di tradurre le strofette in lingua letteraria volgare (pracrito) che la corruzione, qui specialmente sensibile, del testo non sempre mi ha permesso di intendere. Esse, d'altro lato, non aggiungono nulla di nuovo al testo, limitandosi talvolta ad essere niente di piú che una trascrizione della strofa in sanscrito che le precede. Nelle "Correzioni ed emendazioni" ho indicato i punti in cui il testo è stato da me emendato. Nella introduzione, che ho diviso in due parti, la prima dedicata alle concezioni filosofiche e la seconda al rituale, ho cercato di essere il piú conciso possibile e a piè di pagina il lettore troverà la fonte di tutte le cose da me dette che, tranne rare eccezioni, si riferiscono a testi sanscriti non ancora tradotti. Lo specialista potrà, se gli aggrada, verificarle.

Come criterio generale, ho cercato di far parlare i testi stessi, cercando qua e là di integrarli con passi tratti da altre opere dell'autore medesimo o di altri maestri connessi colla sua scuola, senza pretendere in nessun modo di interpretarli e giudicarli alla luce di alcuna teoria contemporanea. Il lettore, se vuole, giudicherà da se stesso e come crede. Autosuggestione (forse egli dirà) e nient'altro. Ma questa che cos'è, di grazia, se non una parola, che, coll'aria di spiegare tutto, in realtà nulla spiega e lascia aperti tutti i problemi? Specialmente poi nel caso presente, a proposito cioè di scuole che partono appunto dalla premessa che tutto è coscienza, costruzione mentale, senza alcuna realtà oggettiva che funga da controparte, e dunque (ma in questo senso

soltanto) autosuggestione e nient'altro. Ma allora che cosa? Da parte mia, ho creduto meglio, comunque, voler rinunciare a penetrare nel segreto dei cuori: la quale rinuncia è poi la cosa piú onesta e in fondo l'unica che possa fare lo storico.

Mi rimane adesso il piacevole dovere di ringraziare quanti hanno, direttamente o indirettamente, in India e in Europa, preso parte a questo lavoro, tra cui in primo luogo Giuseppe Tucci, che è stato mia costante e sollecita guida in tutti questi anni e con cui ho letto parecchi passaggi di quest'opera, che egli ebbe la ventura di studiare in Nepal insieme con S. S. Hemarājaśarman. Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα. Altri suggerimenti ed aiuti circa la letteratura scivaita kashmirica, li ho avuti da Vira Raghavan, dell'Università di Madras, dal paṇḍit Sarvānanda, e dal paṇḍit Vināyak Paranjepe, nell'epoca del suo soggiorno a Roma. A tutti costoro vanno i miei piú vivi ringraziamenti. Mi piace altresí di ringraziare anche la serie che ospita quest'opera, dando prova con questo di un coraggio e di un'indipendenza di spirito rari purtroppo oggidí nel nostro paese, dove troppi tra i cosiddetti rappresentanti della cultura, verso ogni vita ed ogni storia differente da quella sola che essi conoscono, ostentano solo sufficienza e disprezzo.

R. G.

Il testo sanscrito dell'*Essenza dei Tantra* (il titolo originale è *Tantrasāra*) è edito nella "Kashmir Series of Texts and Studies", N. XVII: *The Tantrasāra of Abhinavagupta* edited... by Mukund Rām Shāstrī (Bombay 1918). Il testo di quest'edizione, l'unica, del resto, di quest'opera, è stato da me qua e là emendato e corretto

in base alla *Luce dei Tantra* (*Tantrāloka*), la grande *summa* mistica di Abhinavagupta, di cui questa è solo un epitome, edita nella "Kashmir Series of Texts and Studies" negli anni 1918-1938.

L'epoca di composizione di quest'opera, come accade per la maggior parte delle opere indiane, è ignota. Comunque sia, il *Tantrasāra* dev'essere posteriore al *Tantrāloka* ed al commento al *Mālinīvijaya* (*Mālinīvijayārttika*), ivi citati, e, considerato che l'ultima opera datata di Abhinavagupta è il suo grande commento alle *Stanze del Riconoscimento* di Utpaladeva, finito nel 1014, il quale cita tutte e tre le opere precedenti, ne segue che il *Tantrasāra* dev'essere stato composto nei primi anni del mille o giú di lì. Poco conosciuta è anche la vita di Abhinavagupta, di cui sappiamo soltanto che nacque da ricca e nobile famiglia di *brāhmaṇi* residente in Kashmir, nell'odierna Śrīnagar, che suo padre e sua madre (la quale morí mentre egli era ancora in tenera età) si chiamavano Cukhula (*alias* Narasiṃhagupta) e Vimalā e che frequentò molti maestri, di svariate scuole. Tra questi sono specialmente importanti l'erede e discepolo di Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta, che gli fu maestro nella dottrina del "riconoscimento"; Śambhunātha, un seguace della corrente tantrica del Kula, sotto di cui Abhinavagupta apprese soprattutto i segreti della ritualistica e dei vari mezzi di realizzazione pratica; Bhūtirāja, che gli fu, a quanto pare, maestro della scuola Krama, una corrente tantrica originaria dell'Uḍḍiyāna a cui Abhinavagupta dedicò un'opera, la *Kramakelī*, un commento al *Kramastotra* (di Eraka?), ora purtroppo perduta; Bhāskara, col quale egli si ricollega alla cosiddetta scuola dello Spanda ("movimento", "vibrazione"), che risale a due grandi maestri kashmirici, Vasugupta e il discepolo di questi, Kallaṭa, vissuti nella prima metà del nono secolo; Bhaṭṭa Tauta, sotto di cui Abhinava apprese la retorica e la poetica. Molti altri maestri sono citati nel colofone del *Tantrāloka*.

Le opere scritte da Abhinavagupta, di cui alcune perdute, sono moltissime, e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle opere filosofiche, da quelle di mistica e da quelle di rettorica e estetica. Tra le prime, specialmente degne di menzione sono i suoi due commenti, uno piú esteso e l'altro piú ristretto, alle *Stanze del Riconoscimento* (*Pratyabhijñākārikā*) composte dal maestro del suo maestro, Utpaladeva, che fu, come vedremo, discepolo a sua volta di Somānanda, il fondatore della scuola del "riconoscimento". Le opere piú insigni del secondo gruppo sono i detti *Tantrāloka* e *Tantrasāra* ed il commento alla *Parātriṃśika*, un breve testo sacro tenuto in gran venerazione. Tra le opere da lui scritte sul teatro e sulla poetica ricordo il grande commento sul *Libro*

del Teatro (*Nāṭyaśāstra*) di Bharata e il commento alla *Luce della Risonanza* (*Dhvanyāloka*) di Anandavardhana, un retore e filosofo vissuto in Kashmir nel nono secolo, le uniche fino a noi pervenute. Queste due opere rappresentano la vetta piú alta raggiunta dal pensiero dell'India circa il problema estetico. La data di composizione di queste opere è, non c'è bisogno di dirlo, difficilmente determinabile, salvo dove non sovvengano in esse citazioni di opere precedenti o non siano, come nel caso sopraccitato, datate. I tentativi fatti di voler scorgere in Abhinava tre grandi momenti, uno mistico, l'altro estetico e l'altro filosofico, sono affatto arbitrari e, in realtà, tutto lascia pensare che questi tre interessi abbiano convissuto pacificamente insieme, esprimendosi di tempo in tempo in questa o quell'opera, da quelle piú piccole (inni, eccetera) a quelle di mole maggiore.

La bibliografia su Abhinavagupta e lo scivaismo kashmirico in generale è assai scarsa. L'unico libro di insieme sull'opera di questo pensatore è quello, per altro mediocre, di K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study* (Benares 1935). I punti essenziali delle concezioni estetiche di Abhinavagupta sono stati esposti dallo stesso autore nel suo volume *Comparative Aesthetics*, vol. 1, *Indian Aesthetics* (Benares 1950). Alcuni passi tra i piú importanti delle opere di poetica di Abhinavagupta sono stati da me introdotti, editi, tradotti e commentati, nel mio libro *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Roma (Serie Orientale Roma) 1956. Uno dei due commenti di Abhinavagupta, quello piú breve, alle *Stanze del Riconoscimento* di Utpaladeva è stato tradotto dal Pandey in *Bhāskarī*, vol. III (Lucknow 1954). Un'altra operetta di Abhinava, il *Paramārthasāra*, è stata tradotta una prima volta da L. D. Burnett, nel "Journal of Royal Asiatic Society", pp. 718-747 (1910) e una seconda volta da L. Silburn, *Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta* (Parigi 1957). Altri problemi particolari dell'opera di questo filosofo (specialmente sulle sue concezioni circa il linguaggio) sono trattati nei miei articoli: *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, e: *Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa* ("Rivista di Studi Orientali", Roma 1959, pp. 55-75 e 163-182), e in alcuni numeri della rivista "East and West". La parte piú specialmente mistica e religiosa del pensiero di Abhinavagupta non è stata, che io sappia, trattata da alcuno. Il *Tantrāloka* è stato da me tradotto in italiano nel 1972: *Luce delle Sacre Scritture* (*Tantrāloka*) (Utet, Torino 1972).

Tra le opere che si possono consultare sul tantrismo e la mistica dell'India in generale ricordo qui innanzi tutto: Mircea Eliade, *Le yoga, Immortalité et Liberté* (Parigi 1954), dove il lettore tro-

verà anche tutta la bibliografia particolare; J. Woodroffe (*alias* Avalon), *Shakti and Shakta* (Madras-Londra 1929); e *The Serpent Power* (Madras-Londra 1931); Shashi Bhusan Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism* (Calcutta 1950), *Obscure Religious Cults* ecc. (Calcutta 1946); J. Evola, *Lo Yoga della Potenza. Saggio sui Tantra* (Milano 1949); G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma 1949) vol. 1, pp. 209-249 e *Teoria e pratica del Mandala* (Roma 1949), (nelle pp. 66-68 e 139 di quest'opera sono tradotti brani dei capp. 2 e 3 del *Tantrasāra*); D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra* (Londra 1959).

Alcune opere in sanscrito di Abhinavagupta e di altri da me frequentemente citate sono indicate nelle note per mezzo di abbreviazioni. In ordine alfabetico esse sono: AEA = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (Roma 1956); BGAS = Abhinavagupta, *Bhagavadgītārthasaṃgraha* (Śrīnagar 1933); BV = Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*; EW = "East and West"; LV = Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*; MK = Nāgārjuna, *Madhyamaka kārikā* (Pietroburgo 1913); MV = *Mālinīvijaya*; MVV = Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*; PHr = Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*; PK = *Pratyabhijñākārikā*; PT = *Parātriṃśikā*; PTV = *Parātriṃśikāvivaraṇa*; RSO = "Rivista di Studi Orientali"; SN = Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*; SpS = Kṣemarāja, *Spandasandoha*; SS = *Śivasūtra*; SvT = *Svacchandatantra*; TA = *Tantrāloka*; TS = *Tantrasāra*; Vāc[1] = R. Gnoli. *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi Somānanda*, RSO, xxxv, 1959, pp. 55-75; Vāc[2] = Vāc.. *Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa*; ibid., pp. 163-182; VBh = *Vijñānabhairava*; VP = Bhartṛhari, *Vākyapadīya* (Lahore 1939). Tutti i testi da me citati sono editi, ove manchino altre indicazioni, nella "Kashmir Series of Texts and Studies", dove lo specialista li può trovare senza difficoltà.

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però ṛ e ḷ che si pronunciano press'a poco come *ri* e *li* rispettivamente (es. Ṛgveda si legge *Rigveda* con g duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad a o u (es.: *Caitanya* si legge *Ciaitanya*);

ḍ è suono cacuminale, press'a poco come *th* inglese in *the*;

g è sempre duro, anche davanti ad e, i (es.: Gītā si legge Ghītā);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;

j è come il *g* dolce di genere (es.: *jaina* si legge *giaina*);

ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente;

ṅ è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*;

ñ è nasale palatale davanti a *c*, *j*;

ṇ è nasale cacuminale che precede di solito *ṭ* e *ḍ*;

ś e *ṣ*, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come *sc* di *scena* (es.: *Śiva* si legge *Sciva*, *Upaniṣad* si legge *Upanisciad*, *Kṛṣṇa* si legge *Krishna*);

ṭ è una dentale cerebrale;

v è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (es.: *Yajurveda* si legge *Iagiurveda*).

Introduzione di Raniero Gnoli

1. *Le concezioni filosofiche*

Chi volesse indagare e comprendere la filosofia dell'India alla luce dei metodi e dello spirito della moderna filosofia occidentale rischierebbe di intendere poco o nulla. La scissione tra filosofia e realizzazione pratica, sia essa scienza del mondo esterno o arte di dominare l'interno, non è in India mai avvenuta o perlomeno è restata assai piú attenuata che non da noi. Il filosofo di questo paese è indissociabile da colui che voleva realmente sperimentare nella sua vita concreta quelle cose di cui la tradizione lo faceva certo ed il ragionamento gli permetteva sia di giustificare davanti a se stesso, sia di dimostrare a coloro che da esse dissentivano. Speculazione dunque non astratta, ma eminentemente concreta. Tale atteggiamento non è del resto sconosciuto neppure all'occidente nostro, e chi vuole intenderlo, basta che si riporti idealmente a certe forme di pensiero antico e medievale (e non sono in fondo poche), le quali oltre che speculazione astratta volevano essere anche guida di vita, come, per esempio,

certi presocratici, Platone ed il platonismo, certa filosofia ecclesiastica e, ai margini della religione e della filosofia ufficiale, l'ermetismo e l'alchimia. Le espressioni da noi usate di speculazione astratta e di pensiero concreto non sono, tuttavia, forse le piú felici e debbono essere prese con prudenza. Filosofia ed esperienza individuale (religiosa o mistica che dir si voglia) nelle loro varie forme sono sí, in India, indissolubili, ma sarebbe tuttavia errato e contro la storia effettiva di questo paese immaginarselo come una terra di mistici e di santi, unicamente protesi verso la loro concreta realizzazione ed immemori del mondo periglioso della parola che non di rado ha anzi prevalso. L'atteggiamento filosofico dell'India si articola di fatto in diverse scuole e correnti, che se tutte o quasi hanno almeno in teoria ammesso la possibilità di una diversa esperienza della realtà, si sono in effetto scambievolmente battute e controbattute attraverso un dialogo che, durato dal primo millennio avanti Cristo fin quasi ai giorni nostri, ha di mano in mano affrontato ed approfondito e a suo modo risolto tutti quei problemi (e sono in fondo poi gli stessi) che piú per conformazione psicologica che per avvenimenti o condizioni storiche hanno in ogni luogo e in ogni tempo travagliato il cuore dell'uomo. Non altrimenti, non sarebbe facile imbattersi, nella moderna filosofia occidentale, in un pensiero, degno almeno di questo nome, che sia unicamente astratto. Un pensiero veramente pensato e sentito, laddove anche nega colla vita ogni rapporto e piú si segrega nel suo gioco dialettico, non può in effetto fare a meno di incidere piú o meno profondamente su di essa. Gli atteggiamenti che, per comodità espositiva, abbiamo pri-

ma distinto ecco dunque che ritornano uno, di cui le varie differenze di grado e determinazioni storiche non valgono a spezzare la sostanziale unità. La filosofia dell'India è dunque in questo senso anche filosofia nostra e conoscerla non significa conoscere una parte di mondo separata senza rimedio da noi, senza interesse per noi, da uno schermo ideale oltre che di spazio e di tempo, ma meglio e piú intensamente conoscere noi stessi.

Il *Tantrasāra*, l' "Essenza dei *Tantra*" ci dice già, col suo titolo stesso, di che si tratti. I *tantra* o libri sacri sono un gruppo di testi anonimi ed estranei alla tradizione ortodossa vedica, su cui si appoggia il tantrismo, uno dei piú vasti e complessi movimenti religiosi dell'India. Questo movimento che, nella sua espressione piú immediata, è strettamente connesso con il sottofondo etnologico dell'India (colle sue feste della vegetazione, i riti orgiastici, il culto di divinità femminili, eccetera) fu nei primi secoli della nostra èra accettato ed elaborato da quelle scuole e correnti religiose e filosofiche dell'India che, per la loro particolare concezione metafisica, erano le piú atte a poterlo accettare, cioè le nascenti scuole dell'idealismo indiano, che, come per altro verso il tantrismo, si opponevano anch'esse contro certe forme della speculazione ortodossa, col pretesto di offrire agli uomini di questa età un mezzo piú adeguato e diretto per arrivare alla liberazione dai mali, che non quelli offerti da scuole appesantite da una ritualistica e da un formalismo non piú in accordo colle ansie e necessità nuove. Il frutto di questa combinazione fu lo gnosticismo indiano, il quale si esprime da un lato nelle cosiddette correnti buddhistiche del veicolo di diamante e, dall'altro, nelle

varie scuole induistiche ad esse contemporanee o di poco posteriori, le quali trovano uno dei loro momenti piú interessanti ed essenziali appunto nella scuola che abbiamo impreso a trattare. Tale sovrapposizione di correnti di ordine, diciamo cosí, piú popolare, ad altre piú culte, non dev'essere naturalmente presa alla lettera e, in realtà, il processo di osmosi tra queste concezioni meno dotte, — che rappresentano l'insorgere di culti e correnti indigeni prearíani o non ariani che parevano fin ora spenti, ma che erano solo sopiti, — e le dette scuole filosofiche non dovette essere né breve né semplice, né il loro svolgersi ed apparire proprio in quest'epoca senza relazioni reciproche. Mentre spunti gnostici ed idealistici si possono trovare perfino nelle *Upaniṣad*, le quali fanno parte della tradizione vedica ortodossa, contemporanee o di poco posteriori ai grandi libri del ritualismo formalistico indiano, i cosiddetti *Brāhmaṇa*, non poche cerimonie e riti magici che ritroviamo nei Tantra, son prefigurati già nell'Atharvaveda.

L'esigenza di un contatto piú intimo colla divinità si afferma qui nella scoperta dell'identità del nostro sé coll'assoluto, del soggetto conoscente, fonte di tutte le cose e quindi anche di quei medesimi riti che la tradizione predicava e che venivano cosí a perdere la loro esteriore assolutezza, per non diventare altro (noi diremmo in linguaggio moderno) se non un momento di questo io che, proprio perché se li pone, ha però anche implicitamente la possibilità di superarli. Le scuole dell'idealismo indiano si possono dividere in due grandi gruppi, induistiche e buddhistiche. Se le radici delle prime vanno, a questo proposito, proprio cercate in certe pagine delle *Upaniṣad*, in certi loro

spunti e intuizioni, per cui l'interesse si sposta dal mondo esteriore all'uomo, dalla storia umana e divina, verso il proprio sé, che è lo stesso assoluto, il *brahman*, questa realtà misteriosa che scaturisce improvvisa nel cuore e trasforma, agli occhi di chi la sperimenta, la realtà tutta; la fonte prima delle seconde sta invece nell'atteggiamento di certe scuole buddhistiche (ed in parte risalente al Buddha stesso), che proprio mentre predicavano l'ineffabilità e insostanzialità di tutto quello che ci circonda, preparavano intanto la strada a coloro che tutto questo spiegheranno ineffabile, vuoto e insostanziale perché non esiste come cosa esteriore, reale, individuata, ma è solo un sogno, una costruzione mentale nostra e quindi coscienza, mente. Tanto per le une che per le altre, il mondo esteriore, quello che a noi appare come un percepibile che si oppone al percettore, è un mistero inesplicabile, fonte di sofferenza, che si intrude in questa realtà assoluta, e che, davanti agli occhi del santo, dello "svegliato" misteriosamente si dilegua, cosí come la paura che nell'oscurità aveva destato una corda erroneamente presa per un serpente, per lasciare soltanto questa non effabile esperienza, variamente chiamata *brahman* o *nirvāṇa*, mente o coscienza, riposo o *summun bonum*, consustanziale coll'eterna natura del *buddha* o di Śiva. Una delle espressioni piú interessanti di queste scuole è il cosiddetto idealismo buddhistico, la scuola del "soltanto-coscienza", che trovò in due maestri del quinto secolo, i fratelli Asaṅga e Vasubandhu, i suoi piú famosi interpreti. "Tutto quello che vediamo, — dice quest'ultimo nella sua *Ventina*,[1] — non è altro che coscienza. Gli oggetti

[1] *Ventina*, stanze 1-3.

sono infatti apparenze e in realtà non esistono, cosí come i capelli che vede un malato d'occhi. Ma (alcuno dirà) se la coscienza si sviluppa senza che ci sia una realtà oggettiva, come si spiegano allora le determinazioni di spazio e di tempo? Com'è che la realtà appare nello stesso modo a tutti? Com'è che con essa (a differenza di quanto accade per i capelli visti da un malato d'occhi) si può agire ed ottenere dati risultati? Le determinazioni di spazio e di tempo si giustificano (noi replichiamo) come nel sogno. L'apparire la realtà a tutti nello stesso modo trova un esempio in quello che avviene tra i dannati, i quali vedono collettivamente fiumi di pus, eccetera, e il produrre essa determinati effetti, nelle polluzioni notturne. Tutto insomma come nell'inferno, dove i dannati vedono collettivamente guardiani infernali, eccetera, e sono da essi collettivamente torturati." Questo sogno, questa magia ad un certo punto scompare e quello che resta è una coscienza immacolata, priva delle distinzioni di percettore, percezione e percepibile. Tale stato di coscienza, tale esperienza, è l'esperienza propria dei "*buddha*", degli "svegliati", dei liberati viventi, la realtà stessa di là da ogni immagine discorsiva. "Le cose, — osserva un commentatore di Vasubandhu, Sthiramati,[1] — sono senza dubbio prive di sé, se con questo sé si intende la natura propria che arbitrariamente attribuiscono ad esse gli ignoranti, costituita dal soggetto percettore, dal percepibile, eccetera, ma non il sé ineffabile che è di dominio degli svegliati." Questa visione della realtà vera, precisano più tardi altri maestri (la scuola della logica buddhistica), si ha nel

[1] *Ventina*, commento alla stanza 10.

momento della percezione diretta, prima dell'intervento del pensiero discorsivo. La cosa cosí com'è, indipendentemente dai miei interessi pratici, dall'io e dal mio, da ogni concetto di unificazione e distinzione, appare allora soltanto. Il momento successivo, quello dell'immagine soggettiva o rappresentazione discorsiva è una falsificazione della cosa, della quale, — mentre crediamo di vederla cosí com'è, nella sua interezza, — vediamo in realtà solo quell'aspetto che nel momento piú ci interessa, vincolato ed alterato dai nostri affetti e dal nostro pratico desiderare. La forza da cui scaturisce quest'errore è una maculazione, ignoranza, insufficienza o impotenza innata e connaturata nel nostro conoscere. Se erroneo per natura sua, il conoscere discorsivo è tuttavia inutile? Niente affatto, e sebbene irreale ed illusorio preso come fine a se stesso, esso è l'unico strumento che abbiamo a nostra disposizione per un giorno superarlo e lasciarlo, né di esso possiamo intanto fare a meno. "La legge, — diceva uno dei massimi pensatori dell'India, Nāgārjuna, — è insegnata dai *buddha* in base a due verità: la verità relativa del mondo e la verità in senso assoluto."[1] Se la realtà assoluta trascende ogni immagine che ce ne possiamo fare e può essere oggetto di esperienza solo da parte dei santi, non per questo dobbiamo però rinunciare al pensiero, alla verità relativa, che è, paradossalmente, l'unico strumento a nostra disposizione per indicare sia pure metaforicamente, e quindi fare un giorno raggiungere, la realtà assoluta. "Senza basarsi sull'attività mondana, — continua Nāgārjuna, — la realtà suprema non può essere insegnata

[1] MK. xxiv, 8.

c, se la realtà suprema non è compresa, il *nirvāṇa* non può essere raggiunto."[1] Il nostro conoscere discorsivo, che è, in sé e per sé, un errore, non è dunque sempre negativo, ma anche positivo, almeno nella misura in cui possiamo farne uno strumento per distruggere esso stesso. Rinunciare ad esso, col pretesto che tanto è erroneo, sarebbe rassegnarsi al nostro destino di sofferenza, presi dalla ruota delle nascite e delle morti eterne, senza spiraglio di salvezza. Ma la grazia? La grazia, dicono otto secoli dopo Nāgārjuna, le scuole scivaite, non è, in fondo, altro che questo pensiero stesso, questa possibilità che abbiamo di rendere tutto oggetto del nostro pensiero,[2] questo sforzo (faccio mie questa volta le parole di un filosofo non indiano ma greco, Damascio)[3] che ha proprio in queste doglie in certo modo il suo frutto.

Tale, in breve, l'atteggiamento di queste scuole, che, si badi bene, non limitavano la loro attività a questo esercizio intellettuale, ma lo integravano con quelle pratiche fisiche e psichiche comuni a tutta l'India e note col nome di *yoga*. Lo *yoga* è un termine difficile a tradurre, che, nella sua pregnanza, indica ogni sforzo, tensione e disciplina dirizzata al superamento della nostra condizione e insieme il nostro congiungimento colla mèta desiderata, l'assorbimento in essa. Anch'esso, come il pensiero, come il linguaggio, è un mezzo relativo, irreale, ma, se bene usato, strumento di realtà, di quello stato dove non c'è piú bisogno di parole o di segni, ma che attraverso parole e segni è raggiunto.

1 MK, XXIV, 10.

2 Cfr. piú avanti, pp. 46-47, 62.

3 *Damasci Quaestiones de Primis Principiis*, ed. Kopp (Francoforte 1826) cap. 38, p. 105.

L'influsso esercitato da queste scuole buddhistiche sul successivo pensiero idealistico dell'India è stato grandissimo, ed anche là dove gli avversari dottori induistici cercano con piú accanimento di confutarle, essi restano pur sempre ad esse debitori di un'esperienza di pensiero che non solo costituisce il fondamento di buona parte delle loro concezioni, ma è spunto fecondo di sempre nuovi problemi ed idee. Una delle piú interessanti tra queste scuole induistiche è appunto quella che, per opera di pensatori scivaiti, nasce intorno al decimo secolo nel Kashmir, terra a quei tempi di ricchissima tradizione filosofica e religiosa ad un punto, tanto buddhistica che induistica. Secondo queste correnti, il tutto non è altro, come vedremo, se non l'espressione, il corpo di una delle piú venerate e popolari divinità dell'India, Śiva. Śiva nei suoi due aspetti di dissolutore, riassorbitore (il Tremendo, Bhairava) e di benefico, riparatore (Śiva) è la coscienza, il pensiero, l'io stesso, il quale nel momento religioso, si condensa appunto, per questi pensatori, nell'immagine terrifica e serena ad un tempo del dio, che, attraverso la sua intrinseca energia o potenza, simboleggiata religiosamente dall'immagine femminile della dea, si esprime nel vario spiegarsi del tutto, il quale non è altro che il suo stesso corpo, egli stesso. Anche i pensatori buddhisti avevano tuttavia affermato una cosa assai simile, identificando il corpo mistico del *buddha* colla parte piú intima ed ineffabile della realtà. In che cosa dunque si diversificano, a parte le diverse parole, tali due concezioni? Mentre l'idealismo buddhistico aveva separato i due momenti della conoscenza in percezione diretta, spettatrice della realtà, e in rappresentazione soggettiva, di-

scorsiva, creatrice e percettrice di errori, i rappresentanti di questa scuola, — che mette capo a Somānanda (prima metà del decimo secolo circa) e culmina, circa un secolo dopo, con Abhinavagupta, — affermano tutto al contrario che tra questi due momenti non c'è differenza di qualità, ma solo di grado. Il momento discorsivo, il pensiero non è altro se non il naturale svolgimento, l'irraggiamento del primo, in cui risiede già implicito e infuso, cosí come il pavone, con tutto il variopinto splendore delle sue penne, è tutto presente in potenza nell'uovo. Se tale nuova concezione si afferma in tutta la sua evidenza soltanto con questa scuola, essa non sorge dal nulla ma mette le sue radici nell'opera di un pensatore, vissuto circa sei secoli prima, Bhartṛhari, autore di un'importantissima opera filosofica e grammaticale ad un tempo stesso, intitolata "Della frase e della parola" (*Vākyapadīya*). Secondo Bhartṛhari, tra il puro dato dell'osservazione, da lui chiamato, con un termine che troveremo anche in queste scuole, "luce", ed il pensiero riflesso non c'è soluzione di continuità. Un mondo di sensazioni e di osservazioni pure escluse le une dalle altre, non connesse ed unificate, sia pure in modo ancora inevidente, dall'attività cosciente e riflessa del pensiero è, in realtà, solo un'astrazione della nostra mente e di fatto non esiste In ogni nostro percepire, nella stessa "luce" c'è già, sia pure non ancora svolto e come in germe, un certo pensiero, un certo linguaggio (pensiero e linguaggio sono per Bhartṛhari identici), un'impressione di vocalità Senza questo pensiero, questo movimento unificatore che dà, per cosí dire, vita ed organico correlarsi ai dati sconnessi e discontinui della luce, questi (dice Bha

rtṛhari) non sarebbero che un nulla. "Non c'è a questo mondo percezione, — egli dice in due strofe famose, — non accompagnata dalla parola, ed ogni conoscere appare, per dir cosí, penetrato dalla parola; se questa vocalità, eterna com'è, s'involasse dal conoscere, la luce non lucerebbe. Questa vocalità è infatti materiata di pensiero."[1]

L'intuizione di Bhartṛhari è, come si è detto, ripresa piú di cinque secoli dopo dalle scuole scivaite del Kashmir, le quali venerano in lui uno dei loro maggiori maestri. La luce senza il pensiero, dice il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, e due generazioni piú tardi Abhinavagupta, l'autore di questa opera, è come un cristallo in cui si riflettano senza vita le statiche e discontinue ombre delle cose.[2] Ripigliando la stanza citata di Bhartṛhari, Abhinava dice che ciò che rende diversa la luce da tutto ciò che è insenziente, la conazione, l'ὁρμή che la anima, è il pensiero, l'io.[3] Questa compresenza e coimplicarsi reciproco della luce e del pensiero si rivela chiaramente, osservano Utpala ed Abhinava sulle orme di Bhartṛhari, nella struttura stessa del linguaggio, in cui l'aspetto luce è costituito dalle parole singole, isolate, mentre il moto unificatore del pensiero si esprime nel vario gioco delle terminazioni che si aggiungono al nudo tema, permettendo al linguaggio stesso di svolgersi in modo organico e continuo.[4] Le diverse implicazioni di questi due termini sono egualmente perspicue nell'analisi della memoria.

1 VP, stanze 124-125 e commento.
2 PK, I, 5, stanza 11 e commenti.
3 Cfr., per esempio, BV, II, 182-183.
4 Cfr., per esempio, LV, II, 43-44.

Nella memoria, dice Utpaladeva, si possono distinguere due momenti, di cui mentre l'uno consiste nella pura rappresentazione — la luce — della cosa o dell'evento passato, associata coll'immagine del tempo passato, in cui si è svolta, l'altro è rappresentato dal pensiero attuale, presente, che tale immagine prende per oggetto. L'idea di un "quello" e non di un "questo" — che indicherebbe una cosa presente — che si ha nella memoria è una specie di gradino intermedio tra la soggettività pura, l'io, e l'oggettività completamente differenziata, il "questo".[1]

"La natura dell'idea 'quello' — dice Abhinavagupta — non consiste né nella consapevolezza di uno stato completamente libero di ogni limitazione di tempo, né nell'esperienza di uno stato completamente differenziato. Quest'idea sorge infatti quando una cosa, dopo di essersi manifestata come a sé stante, in unione con un dato spazio, un dato tempo ed un dato soggetto conoscente che non sono piú quelli di adesso, nel tempo della percezione diretta, invece di dissolversi dopo nell'iità, resta coperta come da una coltre di tenebre, in stato, come si dice, di impressione latente: e che uno toglie via questa coltre che la copriva, per cui essa risplende come prima, come, cioè, se fosse ancora a sé stante, esteriore al soggetto. Ma — ci può essere obiettato — perché non risplende allora, in forma di 'questo', come prima? Ma è impossibile, noi rispondiamo! Questa luce, infatti, brilla in associazione col corpo eccetera che aveva il soggetto durante la manifestazione di allora, senza che questo implichi, s'intende, una

[1] Cfr. LV, I, IV, pp. 133 sgg.

eliminazione della consapevolezza del tempo (connesso colla) manifestazione presente. La consapevolezza di un tempo passato è, in altre parole, indivisibile da quella del tempo presente, che di essa forma qui, per cosí dire, il sostegno. L'esperienza 'quello' è dunque giustamente detta essere costituita da due opposte consapevolezze, quella di prima e quella di adesso." [1]

La luce, dunque, insiste nel tempo passato e il pensiero nel presente: quella è, per cosí dire, tutta rivolta verso l'oggettività e questo tutto introverso. A questo punto si presenta tuttavia un'obiezione grave. Se, in effetto, la luce ed il pensiero sono associati a due tempi diversi ed appartengono l'una al passato e l'altro al presente, essi non sarebbero piú che un nulla, in quanto che sono, come si è detto, costituiti l'uno dell'altro. Osservazione giustissima — risponde Abhinavagupta — ma che non tiene conto di una cosa, vale a dire del fatto che questi due momenti nella memoria concreta e, per estensione, in ogni nostra rappresentazione sono sentiti come un'unità. Quest'unità è il soggetto stesso, l'io, che si realizza come io appunto in questa dicotomia — dicotomia reale perché rappresenta il suo stesso corpo — di soggetto e di oggetto, di presente e di passato. L'elemento garante cosí di ogni nostra esperienza come della memoria è, in altre parole, la libertà stessa dell'io, che si esprime nell'unificazione di ciò che è differenziato e nella differenziazione dell'unità. La luce ed il pensiero sono insomma due facce diverse di una medesima realtà e, allo stesso modo che il pensiero contiene un elemento percettivo, senza di cui non

[1] LV, I, IV, pp. 118-119.

sarebbe che nome inane, cosí la luce è sempre, sia pure in modo talvolta non ravvisabile, riflessa, e questa riflessione è appunto ciò che le dà vita e la distingue dall'inerzia della materia. La luce ed il pensiero, ossia la coscienza, l'io che in tali due aspetti davanti a noi si fenomenizza, abbraccia la realtà tutta quanta. Le cose che vediamo intorno a noi, e con esse i nostri stessi moti interiori, altro non sono, dicono gli scivaiti, se non immagini, libere manifestazioni della forza dell'io, che attraverso di esse si esprime ed afferma.

Mentre per i buddhisti, durante la sensazione, si aveva la conoscenza dell'assoluto particolare e però della realtà cosí com'è, prima della deformazione del pensiero discorsivo, per Utpaladeva, durante la percezione diretta o sensazione, si ha, tutt'al contrario, la percezione di un'entità generica, mentre la percezione del particolare si ha solamente nel momento discorsivo, quando cioè l'immagine dell'oggetto contemplato entra in contatto con lo spazio e col tempo, i quali hanno per natura il potere di trasformare il generale in particolare, privandolo della eternità e ubiquità che, come universale, possedeva.[1] Prendiamo, per esempio, un vaso.[2] Quanto nel primo momento della sensazione viene da noi appreso non è affatto il particolare, bensí una cosa che non è ancora materia, idea distinta, ma una specie di massa incandescente, in cui, quasi conglobate in un

1 Sul concetto di particolare (*svalakṣaṇa*) per Utpaladeva ed Abhinavagupta, cfr., per esempio, BV, II, 19, 26-27, 333, III, 50, 72-73, 107, 145-148; LV, I, 124-125, II, 71-73, 103; TA, I, 224, II, 251.

2 Il vaso, nella terminologia filosofica indiana, sta genericamente per un qualsiasi oggetto della realtà esteriore. Altri esempi tipici sono, sempre per la realtà esteriore, un panno o il colore azzurro e, per una percezione interiore, il piacere.

volume, sono presenti in potenza, non toccate dal tempo e dallo spazio, tutte le future immagini di cui, nel momento discorsivo, può essere oggetto tale vaso. In tale stadio, la divisione soggetto-oggetto, io-questo, non si è ancora manifestata, e il vaso in esame, è, in realtà, una potenza, una vibrazione della coscienza, dell'io stesso. Il processo conoscitivo non si ferma tuttavia a questo punto e, da questa massa unica, si svolgono, successivamente, tutte le varie immagini di cui, di volta in volta, a seconda dei bisogni e delle contingenze, è oggetto tale vaso, che, se per l'assetato non è altro che uno strumento per portarsi l'acqua alla bocca, a chi è, per esempio, interessato alla sua forma, alla sostanza di cui è composto, alle funzioni che può avere in un rito liturgico e via dicendo, rivela via via nuovi aspetti, immagini di sé.[1] Tutti questi aspetti, queste immagini non sono altro se non lo svolgimento naturale della prima, non ancora discorsiva, percezione di tale vaso, quand'esso non era ancora realtà oggettiva, ma vibrava in identità coll'io.[2] Contrariamente alla dottrina dei buddhisti, per gli scivaiti, come già per Bhartṛhari, una conoscenza assolutamente priva di rappresentazioni mentali, di pensiero non esiste. La conoscenza priva di rappresentazioni soggettive non è altro se non una rappresentazione discorsiva *in nuce*, potenziale, — una cosiddetta impressione discorsiva contratta, — la quale prende appunto questo nome per il fatto che, rispetto all'impressione discorsiva distratta, costituita di una molteplicità di idee distinte l'una dall'altra, è priva di altrettale molteplicità. La cosiddetta conoscenza prediscorsiva dei buddhisti non è

[1] LV, 1, 229-230. [2] Cfr., per esempio, LV, 1, 244; BV, 1, 75

insomma per gli scivaiti che una conoscenza discorsiva piú contratta rispetto alla conoscenza discorsiva pienamente svolta, distratta. Nella conoscenza sensibile, quanto appare non è dunque il particolare dei buddhisti, bensí un'oggettività, un' "hocceità" generica che non si è ancora dipanata nelle idee discorsive contenute *in nuce* dentro di essa e che, per cosí dire, fa tutt'uno coll'io, coll' "iità". Se il conoscere va dall'io verso il molteplice, questo è già contenuto nell'io, nel primo momento della coscienza, da cui solo successivamente si svolge, diverso solo in apparenza dall'io stesso. La cosa cosí come noi la vediamo, limitata dal tempo e dallo spazio, nasce, dunque, soltanto da una progressiva solidificazione di questo primitivo nucleo incandescente che, — a poco a poco, attraverso una serie di stati variamente immaginati dai teologi e che il discepolo, attraverso opportune meditazioni ed esercizi, deve ripercorrere a ritroso, — si condensa sempre di piú.[1] Se questo stadio di coscienza, in cui l'oggetto apparituro non si è ancora differenziato ma vibra in unità colla coscienza, è la premessa necessaria di ogni conoscere ed è come tale presente in tutti gli uomini, qualunque sia il loro grado di evoluzione spirituale, non tutti ne sono però consapevoli. La maggior parte di essi è troppo debole, impotente ad accedere fino a questa zona piú profonda del proprio io e sperimentarla nella sua pienezza.[2] Tra noi e l'esperienza di questa luce si frappone insomma una specie di schermo, che ce ne vela l'apparenza. Questo schermo non è naturalmente un'entità a sé stante, — in questo caso l'io, il pensiero, non sarebbe piú

1 Cfr. sotto, pp. 83-84. 2 Vedi anche sotto, cap. 9, p. 186.

l'unica realtà, — ma non è altro che un'espressione della libertà stessa della coscienza, che, come magia, *māyā*, vela ed offusca se stessa a se stessa. Se questa macchia, questa magia non esistesse ed ognuno potesse già sperimentare questo primo momento del conoscere in tutta la sua pienezza, noi, come osserva Jayaratha, saremmo già liberati: tutti i nostri sforzi ulteriori, i libri, la parola, il pensiero stesso sarebbero ormai inutili. L'insegnamento, l'esercizio, la contemplazione non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci proibisce di vivere e sentire in tutta la sua plenitudine questo momento prediscorsivo del conoscere, in cui la realtà appare cosí come essa veramente è, prima dell'intervento del pensiero — del pensiero discorsivo, s'intende — concepito nei termini di una specie di potenza offuscatrice e differenziatrice.[1]

Questa teoria di una solidificazione progressiva e della presenza della cosa apparitura, con tutte le sue determinazioni, nell'io stesso trova la sua giustificazione, secondo Somānanda ed i suoi successori, nell'analisi psicologica della volontà, del momento cioè in cui si affaccia alla nostra coscienza il desiderio di fare alcunché. Tutto quello che esiste, prima di apparire e spiegarsi distintamente al nostro pensiero e di tradursi infine in azione, preesiste nella volontà. Ogni nostra conoscenza o attività è preceduta da una specie di sforzo, di conazione o tensione, la quale costituisce, per cosí dire, non solo il germe da cui questa conoscenza nasce, ma ciò in cui essa è anche contenuta in stato sottile. Questo sforzo o conazione, — che forma il presupposto

[1] Su tutto ciò, cfr. BV, I, 75, e TA, I, 239.

stesso di ogni nostro conoscere e agire e che non è, in ultima analisi, se non un conoscere ed un agire piú profondo,[1] vale a dire l'io stesso, — non può mai essere naturalmente espresso in parole. Le parole appartengono, in effetto, al dominio della conoscenza, di ciò, dunque, che nasce dalla volontà, ma che non può mai esprimerla o circoscriverla, senza che questa non si sottragga automaticamente a quanto vuole cosí limitarla, per diventare la forza che consente lo svolgersi di quest'espressione o definizione medesima.[2]

Nella volontà, in questa prima vibrazione creativa che solca il mare tranquillo della coscienza, preesiste, si è detto, tutta la molteplicità. Le rappresentazioni iniziali del vasaio o del tessitore che intendono di fare un vaso o un panno sono fin dal principio già predeterminate dall'oggetto voluto. Questa presenza del prodotto futuro nella volontà è, secondo Abhinavagupta ed Utpaladeva, una vera e propria necessità logica. Se tutta la molteplicità futura non fosse già contenuta nella volontà, perché mai (essi osservano) dal movimento iniziale che precede, per esempio, l'azione di fare un vaso e, prima ancora di essa, la conoscenza precisa e determinata di ciò che si è in procinto di fare, quello che nasce è appunto un vaso e non qualche altra cosa? Questa volontà e conazione è, insomma, predeterminata da tutta la molteplicità futura, che sussiste in essa con tutte le sue infinite distinzioni. La natura della volontà è stata, in questa scuola, assai discussa. Uno dei documenti principali è, a questo proposito, il capitolo primo della

1 Cfr., per esempio, LV, I, 45 sgg.

2 Sulla volontà cfr. innanzi tutto Vāc[1], pp. 59 sgg., e i testi ivi citati. Cfr. inoltre BV, II, 174, 233.

Śivadṛṣṭi di Somānanda, la prima opera di questa scuola. Secondo Somānanda, nella volontà si possono distinguere due momenti. La volontà vera e propria appare solo nel secondo di essi. Il primo consiste appena in una specie di onda o vibrazione impercettibile che solca le acque tranquille della coscienza.

"Quando la coscienza, — egli dice,[1] — comincia a tendere verso la creazione dei differenti prodotti che costituiscono la molteplicità, si ha allora il primo momento della volontà. La causa di questa tensione è un vibrare, un sorprendersi della coscienza che ha, come oggetto, l'espansione del tutto, il quale non è altro se non Śiva. Questa tensione è percettibile nel luogo del cuore, quando ci si ricordi improvvisamente di qualche cosa che dobbiamo fare, nel momento in cui uno riceve una buona notizia, quando si prova inaspettatamente una paura, quando uno vede all'improvviso una cosa che non aveva piú veduto da molto tempo, quando si sente il flusso dell'emissione, o quand'uno la pronuncia, quand'uno legge velocemente o quando si corre. In ognuna di queste occasioni, tutte le potenze son mescolate insieme... Quando una superficie di acqua senz'onde diventa violentemente agitata, si può notare, al principio di questo processo, se uno lo osserva attentamente, una tensione iniziale (la quale consiste in un movimento appena percettibile). Quando le dita di una mano si chiudono in forma di pugno, si può osservare in principio un leggero movimento. Allo stesso modo, quando nella coscienza — mentre essa riposa in se stessa in uno stato di quiescenza — comincia a spie

[1] SD, 1, stanze 76 sgg. Il primo capitolo della *Śivadṛṣṭi* è stato da me tradotto e commentato in EW, 1957, pp. 16-22.

garsi il desiderio di creare, si ha allora quello che è chiamato tensione. Questa tensione è stata chiamata da alcuni pensatori anche 'una specie di enfiarsi'. La volontà è un prodotto di questa tensione."

Questa tensione, questo primo momento della volontà è avvertibile, dice Somānanda, nel "luogo del cuore", durante ogni stato di emozione violenta, sia essa sorpresa, amore o terrore. La volontà non è solo un concetto astratto, ma una esperienza. La stessa idea, due generazioni prima di Somānanda, la troviamo in un altro filosofo e mistico kashmirico, Kallaṭa, l'autore delle *Spandakārikā* le "Stanze del movimento". La coscienza, la forza dell'io, che (dice Kallaṭa) è movimento, vibrazione incessante, può essere sorpresa in ogni momento limite, quando cioè, sotto l'effetto di un'emozione violenta, il mondo pietrificato delle nostre consuetudini e del nostro conoscere sembra come disintegrarsi e confluire in una specie di materia incandescente, tutta piena e vibrante di indeterminata potenzialità.[1]

Fino a questo punto abbiamo tuttavia visto solamente il generale, l'universale. Tutti questi aspetti o immagini, scaturiti da questo nucleo di coscienza, sono in effetto, separatamente considerati, universali. Il particolare dunque non esiste? Niente affatto (risponde Utpaladeva), il particolare, lungi dall'identificarsi, come volevano i buddhisti, col primo momento della percezione, appare solamente nel pensiero discorsivo, quando, cioè, ad uno o a piú dei suddetti universali si aggiungono le immagini di tempo e di spazio, le quali, ancorché considerate in se stesse siano anch'esse universali, hanno

[1] Vedi a questo proposito SpK, I, 22 ed i relativi commenti.

tuttavia per natura il potere, se in associazione con altre immagini, di trasformare il generale in particolare. Il vaso, per tornare al nostro esempio, non è piú percepito in se stesso, come vaso e nulla piú, bensí come questo vaso che adesso, in questo particolare momento, sta qui, in questo particolare posto. Quanto presiede all'unificazione di certe immagini, per cui, ad esempio, quella di rosso, di rotondo, di utile e via dicendo possono coesistere insieme in uno stesso oggetto, mentre altre no, è il pensiero, l'io stesso che attraverso questo vario gioco liberamente si esprime. Il particolare non è, in questo senso, che una combinazione di immagini che si condizionano l'una coll'altra. Gli elementi essenziali di questo processo di limitazione sono, come si è detto, lo spazio e il tempo, senza di cui non c'è numero di immagini, per quante esse siano, che possa formare un particolare. Eccetto che nei rispetti del particolare, in cui il nostro pensiero ha, come oggetto, un gruppo di immagini, che costituisce, per cosí dire, una nuova immagine composta, l'oggetto del nostro conoscere non è altro che un'immagine per volta. Quali sono queste immagini? Ad esse non c'è, in fondo, limite, ed infiniti sono i modi in cui, davanti al pensiero discorsivo, si svolge questo primo nucleo di forza che appare, identico col nostro conoscere, durante la percezione diretta. Ascoltiamo Utpaladeva.

"Anche nel caso di un singolo oggetto, il quale è il prodotto di un'unificazione, si possono avere differenti immagini, a seconda cioè del gusto, delle esigenze, e della cultura (di chi osserva). A quel modo, in effetto, che nei riguardi di un uomo o del fumo si possono avere differenti immagini non limitate dal tempo e dallo

spazio, come quelle di lungo, di rotondo, di alto e di uomo, di fumo, di legno di sandalo, eccetera, cosí si possono avere, nei riguardi di un vaso, le immagini di essere, di vaso, di sostanza, di oro, di splendente, eccetera, le quali possiedono ognuna una particolare efficienza, e sono oggetto ognuna (di una diversa rappresentazione e però) di una diversa parola."[1] In queste tre stanze di Utpaladeva c'è, *in nuce*, tutta la teoria delle immagini. Una stessa cosa può essere veduta, nel momento discorsivo, in diverse maniere. Il vaso, che io vedo davanti a me, è un insieme di immagini, di cui, a seconda, appunto, dei miei gusti, delle esigenze del momento, e della mia educazione, posso accentuare di piú questo o quell'aspetto; e tutte queste immagini che, in unione col tempo e collo spazio, formano un particolare, sono, separatamente considerate, altrettanti universali e rappresentano lo svolgimento della conoscenza sensibile, in cui esse preesistevano, per cosí dire, *in nuce*, come nel liquido contenuto in un uovo di pavone c'è potenzialmente il pavone futuro, in tutto il suo splendore e la sua varietà di colori e di riflessi. La realtà, per Utpaladeva e la sua scuola, non è dunque altro che un insieme di immagini, le quali si possono manifestare o da sole o in unione con altre. In questo caso, esse formano un'immagine composta, — la quale se in unione col tempo e collo spazio diventa un particolare, — oggetto di un pensiero sintetico che è unità e molteplicità allo stesso tempo. Il pensiero, il soggetto è, insomma, l'attività che connette ed organizza, secondo la sua propria libertà, le varie immagini, che sen-

[1] PK, II, 3, stanze 3-5.

za di essa risulterebbero discontinue e slegate. Il pensiero è l'attività, il movimento, l'ὁρμή, che dà senso al contenuto della luce.

Tale, in breve, la dottrina di Utpaladeva e di Abhinavagupta, che differisce da quella dei buddhisti in un punto importantissimo. Mentre per i buddhisti ogni forma di costruzione mentale aveva un valore negativo ed era, in ultima istanza, irreale, secondo questa corrente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo, non sono affatto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo sono altrettanto reali di quelle che ci son date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto e quindi non piú coscienza ma cosa. La coscienza, l'io è, appunto, io e coscienza, cioè, pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, ed appunto in questa molteplicità, che è movimento perenne, liberamente si realizza come unità, come io.[1] L'io è libertà. L'assoluto, il *brahman* delle scuole induistiche del cosiddetto *Vedānta*, dice Abhinava, è essere, coscienza e beatitudine, ma non libertà. Esso è quindi solo una cosa fra tante, sia pure la piú elevata, ma sempre una cosa.[2] Il pensiero delle scuole scivaite è invece libero, possiede, cioè, la forza di negare se stesso, di diventare altro da quello che è e di affermarsi come io, come pensiero proprio in questa negazione stessa. "Il pensiero contiene tutte le cose, di se stesso egli fa diventare l'altro, dell'altro, se stesso, unifica ambedue e, unificatili, li immerge in

1 Cfr., per esempio, BV, 1, 6. 2 Cfr., per esempio, PTV, 181.

se stesso."[1] L'io è io proprio in questo movimento continuo, in quanto crea e distrugge continuamente tutte le cose e proprio in quest'attività perenne si afferma come forza, non cioè come statica oggettività, ma come libero movimento, attività che mentre unifica il molteplice si differenzia, in questo medesimo processo, nel tutto.[2] La libertà dell'io, dice in questo senso Abhinavagupta, consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato.[3] Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia crezione, mantenimento, riassorbimento, grazia ed oscurazione, non sono piú naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, sí piuttosto come momenti della coscienza o dell'io che attraverso esse come io e coscienza liberamente si esprime.[4] L'io è ad ogni momento esse tutte e ad ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia ed oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione, e questa un nascere.[5]

La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce,[6] che, senza decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non-dualità, come coscienza, in contrapposto a ciò che non è soggetto ma oggetto, cosa, e quindi vincolato ad una data natura, concluso in se stesso. Io e tutto sono sinonimi

[1] LV, I, 205; cfr. anche MM, p. 80.
[2] Cfr., per esempio, SpS, 5.
[3] LV, I, 31
[4] LV, I, 195, 262; BV, II, 173, 216.
[5] SpS, 9; PH, 22-23.
[6] MVV, I, stanze 69-70a.

"Dal punto di vista del monista, la molteplicità è, in effetto, tutt'altro che incompatibile con l'unità. La suprema non-dualità non consiste infatti né in un rifiuto né in un'accettazione della molteplicità. Dal punto di vista del dualista, tutte le cose sono invece confinate in se stesse, e, quindi, la non-dualità non può fare altro, a mio parere, che un buco nell'acqua."[1] "La luce, — dice altrove Abhinavagupta,[2] — è unica, essa non è in nessun modo divisa, e non c'è dunque nessuna diversità che possa incrinare la non-dualità, il Signore, bello di luce e di beatitudine. Ma (dirà alcuno) lo spazio, il tempo, la forma, la conoscenza, le qualità, gli accidenti, la distanza eccetera, son tuttavia considerati come elementi diversificatori. Ma ciò che appare cosí (io replico) che cos'è se non la luce? Se, in effetto, la luce non fosse tale, la non-dualità non sarebbe piú che un nulla. La diversità non è dunque altro che una parola, sprovvista di ogni realtà. Anche se si ammettesse, del resto, che essa non è priva di realtà, essa, in base a quanto si è detto, può stare solo dal punto di vista della non-dualità. Tutte le cose, tutte le nozioni (questo è un vaso, questo è un panno, essi son diversi l'uno dall'altro, essi sono diversi dagli altri soggetti conoscenti, essi sono diversi anche da me) non sono, in effetto, che quest'unica luce, che, per natura, pensa appunto cosí. In questo caso (qualcuno potrebbe obiettare) voi venite meno però alla vostra stessa tesi; come, cioè, se dite cosí, potete ancora sostenere di essere partigiani della non-dualità? La molteplicità, in altre parole, an-

[1] MVV, I, stanze 123-124 (leggi *advaye* per *dvaye*).

[2] MVV, I, stanze 620b-630 (nel verso 623a leggo *sātādṛk* per *tādṛk*).

ch'essa esiste, e perché, dunque, vi ostinate contro di essa, senza volerla apertamente ammettere? Parlare con costoro (noi rispondiamo) è un po' come, per dei cantanti e dei musicisti, suonare davanti ad una assemblea di sordi! La non-dualità, secondo noi, non esclude infatti, la molteplicità, ché in questo caso, se, cioè, la escludesse, noi cadremmo automaticamente nella vostra tesi, e la nostra non-dualità non sarebbe di fatto che dualità. La non-dualità è, in effetto, ciò dove, allo stesso tempo, apparisce la dualità, quello che non è dualità, e la dualità-non-dualità. Ma anche voi (voi direte) anche voi dunque ammettete la molteplicità! Noi non amiamo i giochi di parole. Esista pure, noi rispondiamo (la sua esistenza non ci dà noia alcuna). Per noi a differenza da voi, non c'è, in effetto, nulla da aggiungere o da eliminare."

Ma il tempo e lo spazio non spezzano forse l'unità della coscienza? Niente affatto. Anch'essi non sono, in effetto (come a questa stessa obiezione ha già risposto Abhinava) che due fenomenizzazioni di questa medesima coscienza, senza di cui non esisterebbero.

"La causa della percezione 'questa cosa appare adesso per la prima volta' è, — dice Abhinavagupta,[1] — la percezione 'questo vaso non è apparso prima'. Quest'ultima percezione è invariabilmente accompagnata dal ricordo di un tempo passato che, quale esso sia, dev'essere in ogni modo privo dell'apparizione di tale vaso. Senza questo ricordo, le idee 'prima' e 'non è apparso' non potrebbero esistere a causa appunto della non percezione di un tempo passato. La causa di que-

1 BV, 1, 63-64 Cfr. anche BV, 1, 5.

sto ricordo è, infatti, l'esperienza diretta di questo tempo in cui il vaso non c'era, e, se quest'esperienza non c'è, non ci possono neppure essere quelli che sono i suoi ulteriori sviluppi. Ma se questi ci sono, come si può allora dire che questa percezione prima non esisteva? Le percezioni 'io, il soggetto conoscente, sono un'entità nuova', 'apparisco adesso e prima non esistevo' implicano dunque il ricordo di un tempo passato. Questo ricordo implica, a sua volta, di tale tempo, la percezione diretta: la quale dimostra chiaramente che, se uno dice che prima non esisteva, è in errore. Nella nozione 'io, al tempo di Rāma, non esistevo', è, in effetto, implicita di tale tempo la esperienza diretta. La conoscenza di tale tempo proviene dalla tradizione? Ma la tradizione (io replico) implica l'esperienza diretta di uno che abbia parlato, di un soggetto conoscente. Tale soggetto, in un modo o nell'altro, deve essere per forza esistito. Ci si potrebbe forse obiettare, a questo punto, che tale soggetto esisteva sí, ma era Valmīki e non noi, eccetera. Benissimo, noi risponderemmo, ma perciò appunto rimane dimostrata l'esistenza eterna dell'io, del pensiero o coscienza. Ed esso è, in realtà, uno solo. Quello che è distinto e molteplice sono soltanto i corpi, i corpi sottili, i sistemi mentali e respiratori. L'apparente molteplicità dei soggetti conoscenti è determinata da essi. La verità non è dunque che io, allora, non esistevo, bensí che questo mio corpo odierno allora non c'era."

Tutto quello che vediamo intorno a noi non esiste dunque se non in quanto si riposa nel nostro pensiero, nel nostro io che lo pensa e che, pensandolo, lo fa essere. Quest'io, questa coscienza è il principio primo

da cui nascono tutte le cose, la forza che consente di andare da pensiero a pensiero, ma che in nessun pensiero può mai essere fissata, senza diventare una cosa come tutte le altre e cessare quindi di essere forza, libertà, questo io che è di là da ogni affermazione o negazione, perché è l'energia che precede e consente lo svolgersi di quest'affermazione stessa e che non può, appunto per questo, essere mai negata, perché nella negazione piú violenta e perentoria io non posso fare e non faccio altro in realtà che affermare l'esistenza di me come soggetto, cioè della forza che mi consente di dire no e che da questa negazione balza su intatta e piú luminosa di prima. Ascoltiamo Abhinavagupta. "Questa realtà — egli dice[1] — questa luce splende luminosa in tutte le cose; essa è innegabile ed a che serve, quindi, quanto a lei, immaginare dei mezzi di conoscenza? Questi mezzi di conoscenza che animano, intorno a noi, la realtà oggettiva sono infatti, a loro volta, animati da questa realtà suprema, dal Supremo Signore. Anche colui che ama negare tutto quello che esiste, proprio quando dice 'questa conoscenza, questo sé, a me non appare', si condanna colle sue stesse parole e non fa, in realtà, se non che affermare implicitamente la sua esistenza. Questa realtà è, insomma, il presupposto dell'affermazione o negazione di ogni cosa. Che utilità, che ragione di essere possono dunque quanto ad essa avere i mezzi di conoscenza?"

L'io, si è detto, non può essere fissato in nessuna parola, concepito da nessun pensiero. Quest'io, questa coscienza, sé o pensiero, di cui adesso sto parlando,

[1] TA, I, 92-96. Cfr. anche LV, 56; BV, I, 52.

non sono il vero io, la vera coscienza, che è ciò che sta dietro queste immagini, e ne consente lo svolgersi. L'io che può essere meditato o insegnato non è il vero io, ma un'immagine in cui si è liberamente fenomenizzato, "creato", il vero io, ed attraverso la quale egli vuole riconoscersi come io, come coscienza.[1] Queste immagini non sono, insomma, l'io increato, presupposto di ogni nostro agire e di ogni nostro conoscere, ma un io che si è volontariamente creato e si è fatto immagine. L'io — dice una strofa, di un'opera ora perduta, il *Trikatantrasāra* — è come l'ombra del nostro capo, che quanto piú uno cerca coi piedi di raggiungere, tanto piú si allontana.[2] Tali immagini che noi di lui ci facciamo, quando a lui attribuiamo queste parole di coscienza, di io, di libertà, di Signore, di tremendo e via dicendo, son tuttavia tutt'altro che inutili. Se, in effetto, l'io è ineffabile, e trascende il conoscere discorsivo, — che se lo può porre davanti soltanto come oggetto, ma che, appunto perché oggetto, parola, non è piú quell'io, quel soggetto che consente a questa parola stessa di svolgersi, — sta di fatto che io penso, che mi sforzo, con queste stesse immagini, di cui egli è la fonte inesauribile, e non oggettivabile, di avvicinarmi a lui, di chiarificarmelo. Queste immagini stanno al vero io — osservano Abhinava ed Utpaladeva — cosí come i nomi di "azione", di "strumentale", di "congiunzione" o "disgiunzione" rispetto alla concreta funzione linguistica ("cuoce", "attraverso il tale", "e",

1 LV, I, 32-33; PK, I, 5, stanze 15-17 e commenti.

2 Cfr. Vāc[2], p. 178, nota 5. Vedi PTV, 171; MVV, I, stanza 912; BV, I, 66; PK, I, v, stanze 15-17 e i relativi commenti; TA, I, 113-114.

"o", eccetera) che con esse convenzionalmente esprimiamo. Questo stesso io, che trascende queste immagini, parla, in un certo modo, attraverso di esse, attraverso questo sforzo, questa ricerca da cui noi non dobbiamo desistere, perché è l'io stesso che attraverso essa cerca appunto di ricuperarsi e riconoscersi come pensiero. L'io è sforzo, ricerca, tensione.[1] Questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre piú chiara e precisa della realtà, non è, insomma, vana ed inutile fatica o orgogliosa pretesa di volere circoscrivere in concetti e in parole quello che questi concetti e queste parole trascende, ma la stessa volontà di questo io che cosí vuole essere pensato e compreso. "La volontà del Beato — a parlare è ancora Abhinavagupta[2] — non può, nella sua interezza, discendere nel piano del pensiero discorsivo? Benissimo! A che pro' allora questa fatica vana di esaminare, leggere, imparare a memoria le scritture? Scrolliamoci di dosso questo peso morto dei maestri, stiamocene tranquilli in silenzio e lasciamo fare alla volontà divina, che salvi essa chi vuole salvare! Ma la verità — io vi rispondo — è tuttavia questa, che, cioè, non è altro che questa stessa volontà divina, la quale si identifica colla grazia, a far sí che uno pensi. Non c'è dunque certo da allungar le gambe, da starsene comodamente sdraiati mangiando e bevendo, senza fare nessuno sforzo per pensare, immemori ed alieni da quello che è l'esercizio della mente, usa ad un pensiero sempre piú sottile e profondo, nato dalla grazia di

[1] Vedi, per esempio, SS, I, 5.
[2] PTV, 126-127. Cfr. anche piú avanti, p. 62.

Dio, la quale nella sua libertà si fa anche essa in noi, di mano in mano, sempre piú intensa. E tutto quello che vediamo intorno a noi dev'essere perciò costante oggetto di pensiero. Questo è un punto su cui non si deve transigere."

L'io, in quanto è pensiero, coscienza, è anche linguaggio, parola. La zona del pensiero non è separata da quella della parola. Linguaggio e pensiero sono inscindibili l'uno dall'altro, e, nello stesso modo in cui l'unità dell'io si attua e realizza in tutte le infinite immagini che popolano l'orizzonte della nostra coscienza, essa parla attraverso tutte le voci infinite in cui queste immagini si esprimono. Il linguaggio non è un fatto soltanto acustico o muscolare, ma è il pensiero stesso che parla in noi e che non può, come tale, mai essere soppresso o arrestato.[1] Il linguaggio è lo stesso io, la nostra stessa soggettività. "La parola — dice Abhinavagupta[2] — è unica ed è costituita di coscienza; essa contiene dentro di sé tutta la infinita molteplicità e, anche in questo stesso piano del pensiero discorsivo, dove è costituita di parole e di fonemi ordinari e successivi, essa è pur sempre costituita di un pensare unico e, fonte dei vari pensieri distinti, è ad un tempo materiata di luce." Le parole convenzionali e con esse il conoscere discorsivo non sono altro che il frutto di una limitazione spontanea di questa vocalità aconvenzionale, la quale attraverso appunto queste varie frasi, parole e fonemi si esprime e si afferma come unità. "Il pensiero consiste in una vocalità, la quale è costituita da un discorso interiore. Questa vocalità è indipendente

[1] BV, II, 195; SD, II, *passim*; TA, III, 444. [2] PTV, 149-150.

da convenzioni e consiste in uno stupirsi ininterrotto; essa si può paragonare come ad un cenno interiore del capo e costituisce il principio vitale di tutte le parole convenzionali, mayiche, costituite dalle varie lettere, A, eccetera." [1]

L'io come vocalità è il supremo *mantra*, la forza dei *mantra*.[2] I *mantra* sono, in queste scuole, particolari sillabe, parole e frasi rituali prive in generale di senso compiuto e, da questo lato, aconvenzionali. Mentre, dalle parole ordinarie che hanno un senso e quindi servono a qualche cosa, la nostra attenzione è invariabilmente diretta verso un oggetto a noi esteriore, che si vuol prendere o lasciare, tutto il contrario accade invece per il *mantra* che, non avendo, come si è detto, nessun significato pratico, non porta la coscienza come fuori di se stessa, ma la lascia anzi riposare in sé, senza impigliarla in nessuna rete di interessi pratici che la distragga e decentri. La contemplazione la recitazione dei *mantra* sono pratiche largamente diffuse in tutto il misticismo indiano. Il *mantra* è, insomma secondo queste scuole, un aspetto del linguaggio piú vicino alla coscienza, che non le parole ordinarie, separate da essa dallo schermo della convenzione. I *mantra*, da questo canto, come cioè espressioni linguistiche aconvenzionali, possono essere paragonati, da un lato ai gridi degli animali, alle interiezioni o alle intonazioni della voce, che, come essi, esprimono uno stato di coscienza indipendentemente dalle categorie logiche del pensiero, e, dall'altro lato, al linguaggio poetico, che, sebbene si

[1] LV, 1, 205.

[2] Sui *mantra* eccetera, cfr. Vāc², pp. 170 sgg. dove sono citate tutte le fonti.

basi sul linguaggio pratico e quindi convenzionale, non si esaurisce tuttavia in esso, ma si accresce di un senso, di una risonanza nuova, che, se coesiste col senso storico o letterale della parola e si esprime anzi attraverso esso, non può essere però identificata con esso. L'io, il pensiero, il quale è aconvenzionale, è dunque il *mantra* per eccellenza, il supremo *mantra* o la forza dei *mantra*, ciò da cui nascono e in cui stanno e si risolvono tutti i *mantra*. Tutto quello che esiste nasce da esso e risiede dentro di esso.

"Se tutto quanto è coscienza — dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā* [1] — se tutto è unica e compatta coscienza, come si spiega allora la distinzione 'questo è un posto di articolazione', 'questo è un organo di articolazione' e 'questo è un fonema'? Che sforzo, noi rispondiamo, quale fatica è per la libertà divina, che, insita nel sé di ciascuno di noi, manifesta, come sappiamo, tutte le diverse immagini 'questo è un vaso', 'questo è piacere', 'questa è conoscenza', e 'questo è il soggetto conoscente', quale sforzo è, dico, per essa, di manifestare anche la varietà precedente? Tutte le cose, le pietre, gli alberi, gli animali, gli uomini, gli dèi, i Rudra, gli enti privi di sensi a causa della dissoluzione, gli enti privi di sensi a causa della conoscenza, i Mantra, i Signori dei Mantra, i Grandi Signori dei Mantra, eccetera,[2] non 'è', quindi, in realtà altro che una sola cosa e cioè la suprema vocalità, la quale sta in tutte le cose, costituita di tutte le cose e si identifica col Signore. Uno dei nomi di questa vocalità che, come abbiamo visto, ha, come

[1] PTV. 188.

[2] Cfr. piú avanti, pp. 84-85.

corpo, tutti i suoni, sia evidenti che inevidenti, sia articolari che non articolari, basati sui vari organi di articolazione, eccetera, che sono anch'essi presenti in tutte le cose, è, in effetto, appunto quello di forza dei *mantra*... Ogni cosa,[1] sia immaginata sia direttamente percepita, sta, in principio, nello splendore del grande *mantra*, della suprema voce, cioè nel pensiero puro che è, per natura, non mayico ed aconvenzionale. Questo pensiero, tutti dicono concordemente, consiste in uno stato di coscienza non discorsiva. Questo fulgore del supremo *mantra* è dunque costituito in tutti i vari princípi, dalla terra in poi, da tutte le varie lettere (K, eccetera), isolate, combinate, eccetera, in forma di semi o di gruppi sillabici e tutte ugualmente reali, ché, se cosí non fosse, le varie forme di conoscenza prediscorsive, siano esse quelle del monte Meru o di un albero, dell'acqua o del fuoco, dell'essere o del non essere, di un vaso o del piacere, sarebbero tutte una cosa soltanto; di modo che una cosa soltanto dovrebbe essere anche il conoscere discorsivo, che, nato da quelle, non potrebbe certo avere una natura diversa da esse.[2] I saggi, cosí, vedono chiaramente che il corpo aconvenzionale di questo *mantra* — degno oggetto, com'essi in

1 PTV, 193-195.

2 In altri termini. l'io, in tutti i piani della realtà, non è mai statica unità, ma tutto il linguaggio (quindi tutte le varie lettere su cui esso si fonda), il quale è dunque lo stesso corpo dell'io, reale, quanto lui. Se le cose non stessero cosí e l'io fosse indifferenziata unità, tra le varie forme di conoscenza prediscorsive non ci sarebbe piú differenza alcuna; e non si capirebbe quindi perché diverse sarebbero le forme di conoscenza discorsive. Le quali, causate da quelle, non possono logicamente avere una natura diversa dalla loro causa.

segnano, di venerazione — è in realtà differenziato in mille modi diversi ed è ciò che consente lo stesso linguaggio convenzionale. Nel fulgore di questa vocalità aconvenzionale, le convenzioni mayiche cadono, oltre a ciò, in modo tale, da diventare identiche con essa, con questo *mantra*, cioè, non mayico ed aconvenzionale. L'essere le parole dotate di potere di espressione, non è altro, infatti, che l'assumere esse la sua stessa natura. La conoscenza diretta ed evidente di questo fatto può essere data solo da un ripetuto esercizio nei riguardi di tutto ciò che si identifica con questa vocalità aconvenzionale. L'idea espressa per esempio, dalla parola 'vacca', sia che essa si affacci alla nostra mente quando la conosciamo già da tempo, sia quando apprendiamo per la prima volta il valore convenzionale di questa parola, cade, tutte e due le volte, nello splendore di quest'altra idea non mayica ed aconvenzionale. Questa realtà aconvenzionale si trova anche in un bambino, alla radice stessa della sua coscienza, e non viene certo meno perché si ricorra ad altre sue nascite precedenti. Se non fosse cosí, si avrebbe infatti un regresso all'infinito. Le convenzioni possono logicamente venire apprese solo in questo modo e non altrimenti."

Tutti i diversi e molteplici fenomeni della parola, dall'articolazione al tono con cui è pronunciata la frase, dalle vocali alle consonanti, altro non sono dunque che un'espressione di questo *mantra*, e, come tali, risiedono tutti alla stessa stregua dentro di esso, che è, come abbiamo visto, differenziato in mille modi diversi, e che appunto attraverso questa molteplicità si afferma come unità. Uno dei nomi di cui, in queste scuole, ci si serve per designarlo è, in questo senso, *śabdarāśi*, o *śabdagrā-*

ma, cioè insieme di suoni. I suoni sono, in questo caso, tutti i diversi fonemi[1] (limitati al numero di cinquanta, secondo l'alfabeto sanscrito), che, combinandosi variamente insieme, dànno origine a tutte le parole e, con esse, a tutte le idee ed i concetti, e quindi a tutta la molteplicità, la quale non è, si è detto, altro che l'espressione della libertà dell'io e quindi l'io stesso che, proprio per mezzo di essa, si attua come io, come forza pensante. Queste cinquanta lettere dell'alfabeto, dalle quali dipende il vario svolgersi del linguaggio e quindi del pensiero, sono concepite, da questo lato, come altrettante potenze della coscienza, dell'io, che, per grazia di esse, si afferma non come statica unità, ma come inesauribile varietà e movimento. La stessa ambivalenza da noi veduta nel pensiero, il quale lega e scioglie ad un tempo, — lo stesso unico pensiero o coscienza si presenta come *nirvāṇa* o come dolore, trasmigrazione, agli occhi dell'illuminato o dell'offuscato, — spetta, naturalmente, anche alle varie lettere che ne rappresentano, come dire, il corpo: le quali, mentre precipitano sempre piú in basso l'individuo offuscato, sono, per chi tale non è, concepite invece come una sorta di entità o potenze salvatrici e liberatrici che lo guidano di grado in grado sempre piú in alto. Tutto il linguaggio, questo stesso linguaggio strumentale e storicamente individuato è, in effetto, sorpreso e sentito dal santo come un *mantra*, indipendentemente dalle sollecitazioni pratiche connesse col linguaggio ordinario. Queste stesse parole, queste stesse convenzioni sono, insomma, allo stesso tempo anche *mantra*, e, come per la persona esteticamente sensibile, il medesimo linguaggio della vita ordinaria rivela, in poesia, un senso nuovo che, senza

escludere il senso letterale, si esprime anzi attraverso esso né può di esso fare a meno, cosí, per il santo, il senso storico o letterale delle parole e, con esso, tutto il nostro pensiero, tutta la storia, riceve un senso, una dimensione nuova. La trasmigrazione, l'apparire delle cose è, allo stesso tempo, *nirvāṇa*.

Ma se tutto quanto è coscienza, io, se noi, di là da ogni differenziazione spaziale e temporale, siamo lo stesso io, la stessa coscienza, libertà e beatitudine infinite, perché tuttavia non ci riconosciamo per tali? Se, a parte il pensiero, non c'è nulla, alcun ostacolo che ci attraversi il cammino verso la liberazione, perché non ci sentiamo già liberi, perché non siamo già quest'io, che sappiamo essere noi stessi? La risposta, dal lato degli scivaiti non può essere che una: che, cioè, l'io, il pensiero stesso, vela ed offusca se stesso a se stesso. L'io è libero e la sua libertà consiste appunto nel far sí che noi pensiamo di essere diversi da lui, mentre in realtà non siamo che lui. Se questa illusoria diversità non esistesse e noi fossimo per natura consapevoli della nostra identità con lui, noi saremmo già liberati: tutti questi nostri sforzi, i libri, la parola dei maestri, il pensiero stesso nostro, colle sue limitazioni, non avrebbero ragione di essere. L'insegnamento, la contemplazione, lo yoga non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci impedisce di vivere, sentire in tutta la sua plenitudine la nostra vera realtà, ed il conseguente riconoscimento della nostra identità con lui. La nostra condizione è paragonata da Abhinavagupta a quella in cui si trovi un indemoniato, che abbia perduto la nozione della sua reale identità. "Nel processo di liberazione — egli dice — non viene in

realtà fatto nulla di nuovo, né viene illuminata una cosa che prima tale veramente non fosse, bensí semplicemente rimossa l'idea che ciò che è luminoso tale invece non sia. Il fatto di ottenere lo stato del Signore, la liberazione, non è in effetto altro che tale rimozione, e, inversamente, la trasmisgrazione la non rimozione di questa idea. L'essenza di ambedue non è, infatti, null'altro che una presunzione; cosí come ambedue non sono altro che un'espressione del beato."[1] Questo potere per cui l'io, il pensiero offusca se stesso è la sua *māyā*, la sua magia o forza illusionante, la sua libertà stessa. Questo concetto di potenza è estremamente importante. Nello stesso modo, in effetto, che la medesima coscienza, è, dall'analisi del filosofo, per comodità espositiva, distinta nei due momenti di luce e di pensiero, essa davanti all'esperienza del religioso, si scinde nei due aspetti diversi di Śiva e di Śakti, il Dio e la Dea. Śiva, come la luce, concepito senza il suo infinito potere, senza la sua libertà, è una entità passiva, priva di vita e come tale espresso nel momento religioso, che si compiace appunto di presentarlo all'immaginazione del discepolo nella forma di *mahāpreta*, di grande cadavere. La potenza è rispetto a Śiva quello che per la luce era il pensiero, ossia il principio vitale che infondeva senso e vita agli sparsi e discontinui momenti della luce, questa specie di oscillazione continua, per cui, senza cessare di essere molteplicità, erano anche unità. Necessità logica e realtà religiosa allo stesso tempo, l'idea di un soggetto possessore di potenza — Śiva, l'io, il pensiero — e di una o piú

[1] LV, II, 129-130.

potenze, che rappresentano la forza o le forze per cui questo si irraggia nel tutto, si modula diversamente, a seconda del tono piú filosofico o religioso dei testi. Vediamone, nelle righe seguenti, alcuni suoi aspetti.

La realtà o coscienza è, come abbiamo veduto, unica ed onnicomprensiva. Essa, come tale, non può tuttavia essere insegnata e, appena cade sotto il nostro conoscere discorsivo, noi non possiamo piú coglierla nella sua interezza (come, cioè la vedevamo prima di questo momento discorsivo, sebbene l'attività di *māyā* ci vietasse allora di essere, di tale visione, appieno coscienti), ma essa ci si sfaccetta innanzi, per cosí dire, in una molteplicità di aspetti distinti, dei quali secondo le esigenze del momento e del discorso, sceglieremo questo o quello, isolandolo necessariamente dagli altri.[1] Questi aspetti, rispetto all'entità unica ed indivisibile di cui costituiscono come lo spiegarsi, possono essere considerati, dice Abhinavagupta, in vario modo, come potenze, qualità, attributi o operazioni di essa, secondo cioè si voglia, della realtà, mettere in maggior risalto questo o quel lato. "L'essenza della realtà è l'apparire. Tutto quello che appare è chiamato, in effetto, potenza, se quello cui si vuol dar rilievo è il movimento; attribuito, se vien visto come un aspetto di un'entità a sé stante e già realizzata; qualità, se si insiste sopra la sua dipendenza da un'altra cosa; attività, se ciò che si ha in vista è la sua possibilità di estendersi ad un prima e ad un poi."[2] Tutti questi aspetti sono, s'intende, distinti l'uno dall'altro solo discorsivamente e didascalicamente. Il bruciare non può, per

[1] BV, I, 287.

[2] BV, II, 269.

esempio, essere considerato un'entità a sé stante, diversa dal fuoco e perciò dalle altre sue qualità, come lo scottare, il cuocere o il carbonizzare, bensí il fuoco scotta perché anche cuoce, brucia e carbonizza; e si esprime, cioè, in tutta quella molteplicità di effetti, che gli sono caratteristici. La stessa cosa accade della coscienza, che, — quando ce la vogliamo rappresentare a noi stessi o, a maggior ragione, insegnarla, — si frammenta ai nostri sguardi in una molteplicità di aspetti, cioè di potenze, qualità o operazioni distinte, secondo il genere ed i fini dello studio o dell'insegnamento. Quali sono questi momenti? Essi non sono limitati ad un numero fisso o disposti in una serie immutabile, ma variano secondo le occasioni e l'intenzione di chi insegna.

Il tutto può essere egualmente considerato come l'espressione di una, di due, di tre, di cinque, di dodici, di cinquanta potenze, e cosí via. Se, per esempio, una divisione assai comune ed importante, specialmente nelle opere di carattere filosofico, è quella secondo cui la coscienza è partita in tre gradi, aspetti o potenze distinti, la volontà, la conoscenza e l'azione, vediamo che altre volte il tutto, se cosí opportunità o chiarezza di esposizione richiedono, è diviso in cinque momenti. Ascoltiamo Abhinavagupta. "L'unica cosa che esiste è la luce che si manifesta sotto forma di tutte le cose. Questa luce non appartiene a nessuna entità da essa distinta ma solo essa esiste. Essa è piú nobile di ogni altra cosa, è illuminatrice di tutto, è libera, e la sua potenza di volontà prende perciò il nome di libertà. Questa luce è inoltre riposata in se stessa, indipendente da ogni altra cosa; ciò che è chiamato beatitudine

non è appunto se non questo riposo in se stessa.[1] Questo suo potere di libertà, inseparabile dalla sua natura, illumina, nell'interno di ciò che è la sua stessa luce, la fantasmagoria delle cose; e quest'illuminazione è chiamata nelle scritture col nome di potenza di azione, la quale è ciò che crea tutti i vari princípi, distinti gli uni dagli altri. Ma come può quest'illuminazione prodursi, se ciò che essa illumina non fosse già luce? Implicita dunque in essa c'è la luce, l'io, chiamato potenza di conoscenza. Tutto questo spiegarsi di Dio fuori da se stesso è chiamato, infine, lo schiudersi. L'onnipervadente possiede perciò o cinque potenze, o tre potenze o una sola potenza o sta solitario in se stesso, o tutto quello che esiste è, infine, solo la Dea."[2] Questa divisione in cinque momenti è, come si è detto, solo una tra le tante. Altre volte, l'io può essere considerato sotto l'aspetto di memoria o di negazione, di libertà o di necessità, o, come accade nel momento religioso, questi vari aspetti o potenze, uniti in gruppi o ruote, possono portare nomi propri ed essere oggetto di adorazione effettiva. Altre volte, questo spiegarsi infinito dell'unica realtà può essere oggetto infine di un pensiero unico che, — secondo si voglia dar risalto alla sostanza, ossia al soggetto che attraverso questo multiforme scintillio di qualità o di poteri si realizza, oppure a questa sua stessa infinita efficienza, — sarà appunto l'io, cioè il pensiero o coscienza e, religiosamente, Śiva, il Tremendo, il Signore della Ruota o della Famiglia (dove questa Ruota e questa Famiglia è il vario raggrupparsi e disporsi delle potenze divine);

[1] Cfr. l'Appendice seconda. [2] MVV, I, stanze 86-93.

oppure, come nel secondo caso, la potenza, la libertà, mercé la quale questo io si esprime nel tutto, e cioè, simbolicamente, la Dea. "Come in un occhio di pavone — dice con una bella immagine Abhinavagupta — appariscono e spariscono il bianco, il giallo, il rosso, eccetera, senza però che nessuno di essi sia il suo vero colore, il Signore della Ruota è, allo stesso modo, tutto variopinto di movimenti che appariscono e spariscono, senza perciò lasciare di esser pieno di una coscienza sottile, che non è né quiescente né emergente; e, secondo che certi momenti spariscono o altri appariscono, si formano cosí le varie ruote, da quelle di un raggio a quelle di mille raggi." [1]

In tutti questi casi, ognuno di questi aspetti o potenze, come accadeva del fuoco e delle sue qualità, non è naturalmente separato dagli altri; ma, nella vita della coscienza, non si dà parte per quanto infima di essa che non contenga anche tutte le altre e quindi l'universo tutto dentro di sé. La volontà è, in realtà, volontà, perché è conoscenza ed azione, e cosí l'azione prende forma e consistenza, perché è anche tutte le altre cose, dall'intelligenza alla beatitudine. L'idea di una volontà che precede il momento della conoscenza, seguíto a sua volta da quello dell'azione, dev'essere appunto intesa in questo senso. Ognuno di questi gradi è, in realtà, tutti gli altri e quindi la coscienza stessa, la quale non solo, — benché si svolga, ai nostri occhi, in una serie di momenti distinti che vanno dal piú puro al men puro e dal meno evidente al piú evidente, — è presente tutta intera in ognuno di essi, ma

[1] MVV, I, stanze 944-946.

(ed implicitamente), nei riguardi di essi medesimi, quello che segue contiene dentro di sé tutti i gradi e parti che lo precedono e, a sua volta, quello che precede è tale, cioè precedente, perché abbraccia dentro di sé tutti i momenti che vengono dopo di lui.[1] Questi momenti distinti sono per questo irreali? Niente affatto. Questa molteplicità e queste distinzioni sono anzi reali, realissime, perché rappresentano lo stesso attuarsi della coscienza come unità e identità. Se, infatti, la coscienza fosse priva di parti, essa, come abbiamo veduto, non sarebbe piú neppure coscienza, ma una cosa o anzi il nulla.

2. *I mezzi di realizzazione e il rituale*

L'*Essenza dei Tantra* non è un'opera di filosofia ma un manuale di mistica, in cui le concezioni piú specialmente filosofiche della scuola sono accennate solo nella misura che possano servire a corroborare i mezzi di realizzazione pratica, tramandati dalla tradizione, la quale è, come abbiamo veduto, qui rappresentata dall'anonimo insieme dei *Tantra* o "libri sacri". Il processo di liberazione (liberazione dalla trasmigrazione, dal *saṃsāra*, su cui domina sovrana l'inderogabile legge di causa ed effetto, la necessità carmica) è, in realtà, un vero e proprio dramma psichico, che la conoscenza astratta e razionalizzatrice non pretende di esaurire, ma soltanto di giustificare in qualche modo davanti alla ragione. Questi stessi concetti di pensiero, di luce,

[1] Su tutto ciò vedi l'Appendice prima.

di linguaggio, di potenza, e via dicendo, diventano, nel momento religioso, realtà tangibili e personificate (Śiva, nelle sue varie ipostasi di Rudra, di Tremendo, di "Senza-Supporto", le varie Potenze, la Suprema, eccetera), che il discepolo medita ed adora devotamente, pur nella consapevolezza che esse non sono altro che creazioni della sua stessa coscienza. Speculazione astratta e azione religiosa non sono due realtà contrastanti che vicendevolmente si escludano o si superino, ma le due facce di una medesima realtà, che, se nel momento filosofico si "crea" in concetti e relazioni, non cessa per questo di manifestarsi, nel momento religioso, sotto forma di simboli e di immagini, altrettanto reali e degni di fede quanto quelli. La percezione diretta e il ragionamento su cui si basa il momento speculativo ed astratto dell'io non ne esauriscono, in effetto, l'attività, che si esprime contemporaneamente in tutte quelle forme di "certezza" intuitive (talvolta addirittura istintive) e prerazionali che stanno alla base della maggior parte delle nostre azioni.[1]

Tali forme di coscienza, concepite come un pensiero piú profondamente radicato nel nostro cuore che non il pensiero razionale, sono di diverse sorte e vanno dalla certezza istintiva colla quale il bambino cerca e trova il seno materno, sicuro di ottenere da esso il nutrimento che lo sfamerà, alla pronta adesione con cui il devoto aderisce spontaneamente, quasi per interiore

[1] Al concetto di "certezza" (*prasiddhi*), su cui si basa l'autorità delle scritture eccetera, è consacrato in quest'opera il cap. 21. Su di esso cfr. inoltre, TA cap. xxxv; BGAS, 40 (*prasiddhi* identificata con *svadharma*); MVV, I, stanze 795 sgg.; BV, I, 37; III, 85, 89, 94-96, 99; LV, II, 80-84. Sulla preminenza della scrittura sugli altri mezzi di conoscenza, cfr. anche VP, I, 40.

richiamo, ad un credo religioso, cui conforma tutta la sua vita. L'essenza della scrittura e la sua validità stanno soltanto in questa certezza, che può indifferentemente essere o non essere confortata dalla ragione. La scrittura, l'autorità non è, insomma, un insieme di libri o di testi sacri (o, se lo è, lo è solo in un senso secondo e traslato), ma appunto questa certezza extrarazionale, la quale costituisce il sostrato sia della esperienza diretta, sia del ragionamento. La realtà, l'oggettività non è una cosa che si elevi immutabile davanti e fuori di noi, ma sta tutta intera nel nostro conoscere e quindi in questa certezza intuitiva e istintiva che è di esso la parte piú radicata e profonda, la stessa base, dunque, della realtà che, a seconda dei tempi, dei luoghi e delle vicende, muta necessariamente col mutare di esso. La coscienza, l'io, Śiva stesso si realizza come unità e coscienza, appunto attraverso queste certezze infinite nelle quali egli di tempo in tempo e di luogo in luogo si individua. Chi nasce e cresce con una data certezza è destinato forse a portarsela con sé per tutta la vita? Niente affatto. La coscienza, il pensiero è libertà e, in quanto tale, può liberamente lasciarne una e prenderne un'altra. Il buddhista, coll'aiuto della grazia divina, può diventare scivaita e questi buddhista. Le scritture piú alte sono naturalmente quelle che sono consapevoli di questa libertà della coscienza nella quale promettono di reintegrarci, cioè i *tantra* scivaiti. I vari processi di evoluzione e di involuzione cosmica immaginati nei testi sacri, i diversi princípi, la molteplicità dei riti, non solo non sono, in questo senso, contraddetti dalla unità della coscienza, ma sono una patente prova della sua perenne dinamicità che, lungi

dall'esaurirsi in una fissità senza vita, si esprime come coscienza proprio in questo vario scintillío di piani, di simboli e di mezzi, in cui, secondo i tempi, i luoghi e le propensioni degli indiviui, si fenomenizza ai nostri sguardi per ricuperarsi attraverso queste stesse immagini in tutta la sua pienezza. I *tantra* — tutta la tradizione scivaita — sono la veste scritta di questa certezza divina che li ha scelti come base. Da questo lato, l'unità ed asuccessività della coscienza, postulata e dimostrata nel momento logico, non contrasta affatto colla molteplicità degli schemi e dei riti che troviamo nel momento religioso. La coscienza stessa vuole, in realtà, essere pensata attraverso queste immagini cosí come, nel momento filosofico, attraverso lo sforzo teoretico del filosofo. "Qualcuno forse ci domanderà — dice Somānanda — a che servono i maestri, le scritture, eccetera. Ma a costui noi replichiamo che è Śiva stesso che si manifesta cosí. Ma qual è lo scopo per cui Dio vuole illuminare se stesso attraverso le scritture? Che scopo ha quest'opera stessa da te scritta e chi è colui che essa deve servire ad illuminare? L'unica risposta è questa, che cioè Egli stesso, per sua volontà, si manifesta in tal modo, e come autore delle scritture e come discepolo e come risvegliato e come seguace di queste scritture e come il frutto di questa osservanza ad un tempo."[1] L'adesione alle scritture non ci dispensa naturalmente dallo sforzo teoretico con cui cerchiamo di comprendere la natura delle cose. Ma lasciamo la parola ad Abhinavagupta. "Se per un uomo (voi forse ci direte) la scrittura non è altro se non

[1] SD, III, 73-76a.

quella vocalità che, per volontà del Signore, è in lui radicata, in che consiste allora la superiorità dei loici? Buoni loici (io vi replico) buoni loici davvero mostrate di essere! La verità è infatti questa, che cioè il Signore e non altri cosí si illumina, pensa e fa pensare. Ma se il Signore fa tutto lui (qualcuno potrebbe dire) stiamocene allora in silenzio; a che pro' udire insegnare e scrivere opere su questi argomenti? Si dovrebbe (io vi risponderei), si dovrebbe, è vero, starsene in silenzio, ma solo se cosí in silenzio stesse il Signore! Ché il fatto stesso di sollevar pietre o cemento non è, in effetto, altro se non un'espressione della volontà divina."[1]

Ma cominciamo dai cosiddetti mezzi di realizzazione, i quali, secondo il *Mālinīvijayatantra*, considerato da Abhinavagupta come il testo sacro piú importante di questa scuola, sono di tre specie, rispettivamente basate sulle tre potenze di volontà, di conoscenza e d'azione.[2] La prima categoria, quella dei cosiddetti mezzi divini si basa, come abbiamo detto, sulla volontà, e si rivolge a dei discepoli che, attraverso il successivo esercizio degli altri due generi di mezzi (o per speciale favore divino), abbiano già superato la zona del pensiero discorsivo dalle rappresentazioni soggettive, collegate ad un "io" e ad un "mio".[3] Il linguaggio, il pensiero, per il discepolo che sia pervenuto a questo grado, non deve essere piú sentito come un'oggettività che si opponga all'io, ma come il libero gioco delle "cogitazioni" o pensieri di questo, che attraverso essi si realizza come unità e libertà. Quelle stesse cinquanta lettere (quelle

1 BV, III, 94. Cfr. anche indietro pp. 24, 46-47.
2 Cfr. sotto, cap. 1 e MV, II, stanze 20-23.
3 Cfr. sotto, cap. 3 (=TA, cap. III).

dell'alfabeto sanscrito) attraverso il cui vario combinarsi nasce il linguaggio, quindi il pensiero, quindi la trasmigrazione, possono in realtà essere vedute e sentite in un'altra maniera, come il vario gioco delle potenze attraverso cui si articola la libertà dell'io. Queste lettere che qui, nella condizione nostra, sono morte, "corporee", debbono essere restituite al loro stato originario di potenze, pensieri o cogitazioni divine.[1] Questa resurrezione si compie attraverso tre stadi via via piú elevati, chiamati con tre nomi consacrati dalla tradizione, la Voce Grossa, la Voce Mediana e la Voce Veggente. Mentre la Voce Grossa corrisponde al linguaggio articolato, pronunciato ed udito e, con esso, alla realtà oggettivata, quasi staccatasi, per cosí dire, dall'attività del soggetto che la pensa, nella Voce Mediana, che corrisponde alla potenza di conoscenza, al linguaggio interiore, le cose della realtà sono ancora in stato di pensiero, di immagine nell'interno della conoscenza. La Voce Veggente equivale alla zona prediscorsiva della Volontà. Piú in là di essa, c'è la Voce Suprema, la quale, in realtà non è un quarto stadio a sé stante, ma la stessa forza della coscienza che si afferma attraverso i tre detti stadi, l'io stesso come vocalità aconvenzionale che, ricettacolo di tutte le parole, non può tuttavia essere circoscritto da nessuna di esse. Questa divisione della realtà in tre (o quattro) stadi è lungi dall'essere l'unica e, con nomi diversi, ci si ripropone continuamente davanti. Frequentissima, a questo proposito, quella che scorge nel tutto tre grandi stadi originati da tre omonime potenze divine, chiamati supremo, su-

[1] Vedi sotto, cap. 3. Cfr. anche PTV, 42-45 e SpN, 65-72.

premo-infimo, ed infimo, in cui la realtà si manifesta rispettivamente come non differenziata, come differenziata e non differenziata ad un tempo (cosí come una immagine speculare), e come differenziata. Con altri nomi questi stadi possono essere chiamati, secondo i testi e gli intenti, la triade Śiva, Potenza e Uomo,[1] i tre simboli,[2] le tre emissioni,[3] eccetera. I mezzi divini trascendono, in altre parole, ogni forma di supporto ordinario di meditazione. Strumento della realizzazione della suprema non-dualità, può dire in questo senso Abhinavagupta, è, in questo stadio, solamente il movimento, l'energia stessa del nostro proprio essere, la parte centrale e piú intima di esso, il "cuore", la base ultima di tutte le cose,[4] lo stato unitivo di Śiva e della Potenza, ciò dove "appariscono a centinaia e a migliaia i diversi processi di creazione, mansione e dissoluzione."[5]

I mezzi "potenziati" si basano sull'esercizio del nostro conoscere discorsivo. Questo stesso pensiero che ci tiene imprigionati è anche l'unico nostro strumento di liberazione. Alla presunzione di essere vincolato dallo spazio e dal tempo, di essere prigioniero della trasmigrazione, il discepolo deve opporre l'idea di essere in realtà libero, di essere uno col tutto.[6] Tale rappresentazione discorsiva è una rappresentazione "pura", e, esercitata, scalza dalle loro radici le rappresentazioni discorsive impure che costituiscono la trasmigra-

1 Cfr., per esempio, sotto, cap. 20, 2, p. 262.

2 Il *liṅga* o simbolo, segno fallico, rappresenta, nella mistica indiana, la forza creativa di Śiva.

3 Sull'emissione, cfr. sotto, capp. 3, 22 e Appendice terza.

4 PTV, 86. 5 MVV, II, 24-25. Cfr. anche LV, I, 211-12.

6 Questi mezzi sono esposti nel cap. 4 (=TA, cap. IV).

zione. Queste dissipate, il discepolo si trova sulle soglie della "via" o mondo puro, ai limiti della zona di *māyā*, pronto per l'esercizio dei mezzi divini. Questa rappresentazione discorsiva "pura" è chiamata in questa scuola col nome di *tarka*, che qui vale retto ragionamento, retta dialessi. Tale ragionamento rappresenta il punto culminante dell'arte yoghica, che, a differenza dello yoga classico di Patañjali, è qui costituita non da otto ma da sei elementi (emancipazione dei sensi dalla realtà conoscibile, controllo della respirazione, contemplazione, concentrazione, assorbimento e *tarka*), i cui primi cinque non hanno altra funzione se non quella di preparare l'avvento del sesto, ossia di questa rappresentazione pura. Una meditazione particolarmente interessante, che Abhinavagupta colloca tra i mezzi potenziati, è quella secondo la quale in ogni nostro conoscere si debbono scorgere dodici momenti diversi, originati da altrettante potenze o "coscienze" divine, che allo stesso tempo gettano fuori, conoscono, noverano, vanno e parlano il tutto.[1] Questa meditazione qui adottata da Abhinavagupta forma in realtà parte di una dottrina a sé stante, la scuola Krama (altrimenti detta Grande Dottrina o Linea spirituale dei Perfetti e delle *Yoginī*), originaria dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat) ad occidente del Kashmir, la quale sosteneva, come vedremo piú in là, una liberazione, una revulsione di piano improvvisa, indipendente dalla successiva applicazione dei mezzi di realizzazione.

I mezzi potenziati hanno anch'essi bisogno di una preparazione. Questa è costituita dai cosiddetti mezzi mi-

1 Tali i cinque sensi attribuiti al verbo *kal*, che io ho tradotto con operare. Altri sensi si possono vedere sotto, nel cap. 4, p. 124

nimi, i quali si fondano sulle facoltà proprie dell'anima limitata, chiamata in queste scuole col nome tecnico di "minimo". Questi mezzi, a parte certe forme di meditazione, abbracciano (dice il *Mālinīvijaya*)[1] vari esercizi respiratori, certe pose particolari che deve assumere il corpo, certi mezzi basati sul suono e chiamati tecnicamente col nome di *varṇa*, ossia fonema, lettera alfabetica, e tutta la varietà dei riti esteriori (iniziazioni, eccetera) chiamati genericamente col nome di "varietà dei supporti". In realtà, tali esercizi si svolgono spesso simultaneamente e coinvolgono sia date pose del corpo, sia dati esercizi respiratori, meditazioni e via dicendo.

Il respiro o soffio vitale che in queste scuole si identifica colla vita stessa occupa tra i mezzi di realizzazione un posto particolarmente importante. Tutto quello che esiste non è altro, in effetto, se non il frutto della scissione della coscienza, dell'io. Nello stesso tempo che la coscienza dice "no" alla sua pienezza, nascono il "questo" e l' "io", l'oggettività e la soggettività, le quali si negano, si escludono reciprocamente. Questo stato di negazione reciproca, dove ognuno dei due termini sta concluso in se stesso, vuoto dell'altro, è il cosiddetto stato di vuoto o "etere", che nella vita ordinaria può essere per esempio sperimentato nello stato di sonno profondo. Gli stati di coscienza successivi sono caratterizzati da una relazione che si viene a stabilire tra l' "io" e il "questo". Nella parte "io" fino adesso priva, vuota del "questo", nasce improvvisamente una specie di desiderio, di smania di appropriarsi del "questo", su

[1] MV, II, stanza 21.

cui l'io si precipita ora in una specie di effervescenza interiore. Questo movimento, quest'ondazione o vibrazione che increspa il mare tranquillo della coscienza è la vita, la forza vitale, la potenza di azione e quindi il tempo, che non è altro che il vario succedersi delle azioni (cosí come lo spazio è generato dal vario disporsi dei corpi), lo stesso ritmo intrinseco della coscienza, creatore e distruttore, benefico e tremendo ad un tempo. La forza in cui si incarna questo travaglio vitale senza sosta è Kālī, la dea del tempo.[1] Questa forza vitale, dapprima indifferenziata, si divide dopo nei cinque soffi che, secondo una tradizione panindiana, animano il nostro corpo. Questa dottrina dei cinque soffi è importante. Vediamola nelle sue linee essenziali. Il primo di essi, il *prāṇa* o soffio ascendente è il soffio che si produce nei movimenti di espirazione e di inspirazione, durante la quale, spirando non piú, come nell'espirazione, verso l'alto, ma in direzione contraria, verso il basso, muta il suo nome in quello di *apāna*, o respiro discendente. Questo respiro discendente non deve essere tuttavia confuso coll'*apāna* vero e proprio, il quale è un soffio di ordine addominale che conduce in basso gli escrementi, presiede alla regione dei genitali, eccetera. L'inspirazione e l'espirazione sono, da parte loro, ambedue associate colla conoscenza, e sono spesso paragonate a due correnti di energia che vanno rispettivamente dal corpo all'oggetto e dall'oggetto al corpo. Il respiro ascendente e quello discendente circolano in due canali chiamati *iḍā* e *piṅgala*, immaginati

1 Su tutto ciò, cfr. sotto, cap. 6 (=TA, capp. VI e VII) e il mio articolo *Alcune tecniche yoga nelle scuole śaiva*, RSO, 1956, pp. 279-290, dove sono citati tutti i testi relativi.

a destra e a sinistra della nostra colonna vertebrale. Questa è la sede di un altro canale, la cosiddetta *suṣumnā*. Lo scopo dello *yogin*, è quello di far confluire tali due soffi opposti — il *prāṇa* e l'*apāna* — in questo canale centrale dove circola un terzo soffio, l'*udāna* o soffio verticale, immaginato nei termini di un fuoco dissolutore che brucia tutte le antinomie e polarità di cui è tessuta la trasmigrazione, variamente simboleggiate dal *prāṇa* e dall'*apāna*, dal giorno e dalla notte, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile, dalla luce e dal pensiero, dal sole e dalla luna, dalle vocali e dalle consonanti, da Śiva e dalla Potenza, dai semi e dalle matrici e via dicendo.[1] Lo *yogin* che è riuscito a penetrare in questo canale ha dissolto, "divorato", soppresso il tempo, immaginato come una potenza creatrice e dissolutrice di tutto quello che esiste. Questa dissoluzione del tempo, che, in certi casi, si può produrre anche immediatamente, si svolge ordinariamente attraverso diversi gradi, che corrispondono al risveglio ed all'ascensione della Potenza, immaginata addormentata ed arrotolata a guisa di serpente (la cosiddetta *kuṇḍalinī* o "serpentina") nella regione perineica, nel canale mediano della *suṣumnā* attraverso una serie di centri o ruote variamente situate nella regione ombelicale, nel cuore, nella gola e nel palato, fino a che essa non esce fuori dal nostro corpo attraverso un foro immaginato al vertice del capo il cosiddetto foro di Brahmā, sormontato, dodici dita piú in su, da un'altra ruota librata nell'etere, il cosiddetto *dvādaśānta*,[2] la ruota finale. Lo *yogin*, la cui potenza abbia raggiunto questa ruota ed

[1] Vedi lo specchietto a p. 329.

[2] Il termine *dvādaśānta* significa appunto la "fine dei dodici".

ivi si sia congiunta con Śiva, è un liberato. Il suo io, fino ad allora imprigionato nel fisico, nella respirazione e nel mentale, è ormai il vero io, il tutto, di là da ogni vincolo spaziale e temporale. L'esperienza di questo stato è tecnicamente chiamata col nome di Grande Pervasione. Il soffio equilibrante o *samāna* adempie alle funzioni di distribuire, nelle diverse parti del corpo, gli umori necessari alla sua sussistenza e, insieme, di presiedere alla digestione delle vivande, eccetera. Il soffio pervadente o *vyāna* corrisponde infine per queste scuole alla forma di vita, di respirazione, che si accompagna alla totale dissoluzione di ogni diversità, alla coscienza nella sua pienezza.

Questo termine di ruota, che in altro senso abbiamo già incontrato applicato ai gruppi di potenze attraverso le quali si immagina che si esprima la coscienza, merita particolare attenzione. Ruote non sono solo queste cinque che abbiamo incontrato, ma anche i vari sensi (la vista, l'udito, il tatto, eccetera), i quali sono concepiti come dei nuclei di potenza che permettono l'introdursi del mondo esterno nell'interno e viceversa. Questi nuclei di energia, immaginati, nel momento religioso, come la sede di queste o quelle particolari potenze o divinità, rappresentano, per cosí dire, l'irraggiamento di quello che è rispetto ad essi, ruote secondarie, la ruota centrale, principale, cioè l'io stesso, la coscienza, identificata d'ora in ora colla ruota finale, col cuore, colla regione dei genitali, eccetera. La percezione di una cosa è dovuta unicamente a queste "ruote". La liberazione, l'esperienza dell'io nella sua pienezza è, da questo lato, immaginata come una dissoluzione, una lisi di queste ruote secondarie, le cui energie particolari con-

fluiscono nell'unica energia della coscienza, dell'io, cioè della ruota principale. Il prodursi di questo stato psicologico, di cui, nella vita ordinaria, si può vedere un esempio in ogni intenso stato emotivo (ricordiamoci della volontà), può essere agevolato dal potenziamento, attraverso bevande inebrianti, pratiche erotiche, eccetera, dei rispettivi sensi, che, entrati in uno stato, per dir cosí, di effervescenza, confluiscono a poco a poco in un unico stato emotivo. In tali stati di piacere o di emozione intensa, quando tutte le potenze sono come unite in un'unica massa compatta, si può dunque ottenere, — secondo Abhinavagupta (che non fa qui altro che ripetere ed ordinare quanto già prima dicevano i maestri della scuola Krama) mediante insegnamenti ed esperienze speciali tenute rigorosamente segrete e tramandate da maestro a maestro, — una revulsione improvvisa di piano. La realtà apparisce allo *yogin* in tutta la sua pienezza, di là dal tempo, il quale è dispersione e non può quindi essere applicato a questo stadio del conoscere non piú legato ad un *hic* o a un *nunc*, ma è beatitudine, riposo, gustazione, meravigliarsi.[1]

"Quando lo *yogin* — dice Abhinavagupta — comincia a schiudere il volto della coscienza e tutti i suoi sensi confluiscono nel centro mediano, questi si dischiudono improvvisamente di una dischiusione costituita da un'assenza della molteplicità esteriore, e, tutta tesa verso la coscienza, la molteplicità (l'azzurro, il giallo, la relazione tra soggetto ed oggetto, eccetera) comincia a dileguare. Lo *yogin* concentrato direttamente sul

1 Su tutto ciò vedi il cap. 22 (*passim* e soprattutto la terza parte) e l'Appendice terza.

Tremendo, cioè la coscienza che presiede a tutte le cose, attinge, penetrato di meraviglia, quello che è la coscienza del suo proprio sé, e, sorgano o si estinguano intorno a lui le cose del conoscibile, rimane saldo ed immobile. Lo strumento che gli consente questa concentrazione è, appunto, la *mudrā*,[1] — che egli ha ottenuto attraverso la linea spirituale che si basa sulle bocche delle *yoginī* e che è fonte di un'immediata esperienza diretta, — mercé la quale egli 'stampa' il tutto. L'acqua che giace in uno stagno profondo senza potere uscire da esso — essa non è neppur capace di riempirlo — quando ci cadon le piogge trabocca e ruscella in mille rivi. Nella stessa maniera, quando la coscienza comincia, per sua forza, a riempirsi ed anche per un solo istante tutte le potenze confluiscono in essa, la quale illumina cosí in identità con se medesima tutte le cose, la *māyā* che vela la realtà cessa di esistere, e il Tremendo risplende in tutta la sua pienezza."

Quest'ultimo concetto di meraviglia o sorpresa che, in queste scuole, è associato tanto allo stato di coscienza estetica (Abhinavagupta fu anche un retore famoso) quanto a quello religioso è assai importante. Sia l'esperienza estetica sia quella religiosa implicano la cessazione di un mondo (che è il mondo ordinario della storia, della trasmigrazione) e l'improvviso sostituirsi ad esso di un'altra dimensione del reale. In questo senso esse sono ambedue meraviglia, sorpresa. Lo *yogin* è tutto "penetrato di meraviglia". Tutto ai suoi sguardi è compatta coscienza, riposo e forza ad un tempo, che

[1] Vedi piú avanti, p. 85.

rinnova ininterrottamente la realtà, che, irrorata di vita perenne, abbandona, d'istante in istante, le inutili scorie della sua vecchiezza.[1] Come un meravigliarsi è concepita, si è detto, anche la gustazione estetica. In un senso piú ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide coll'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice Abhinavagupta) "non è altro che una capacità di meravigliarsi" piú elevata dell'ordinario. Un cuore opaco non "*obstupescit*". La presenza del bello non suscita in lui commozione o meraviglia alcuna.

Queste dottrine sono, come si è accennato, strettamente connesse colle concezioni della scuola Krama originaria dell'Uḍḍiyāna o Swat. In questa corrente chiamata anche coi nomi di "linea spirituale dei Perfetti e delle *Yoginī*", di scuola del Grande Senso, del Grande Principio, eccetera, la ricerca tantrica di mezzi di realizzazione piú rapidi ed immediati che non quelli proposti dalle scuole tradizionali, trova una delle sue espressioni psicologicamente piú interessanti. Una delle caratteristiche di questa scuola è l'aura di segreto e di riservatezza colla quale sono circondati in tutti i testi i suoi riti ed i nomi dei suoi maestri, di cui di rado viene fatta esplicita menzione, ma citati piuttosto coi termini di "perfetto" o con vari nomi iniziatici. I testi finora pervenuti di questa corrente sono assai pochi e non ancora venuti alla luce sono purtroppo lo *Stotrabhaṭṭāraka* o *Kramastotra*, l'opera principale di questa scuola, scritta forse da un maestro chiamato Eraka, e la *Kramakelī*, un commento a quest'opera scritto da

1 Cfr. l'Appendice terza (cfr. anche MVV, II, stanze 92-103, citate e tradotte nel cap. 22, parte terza).

Abhinava. Un testo specialmente interessante di questa scuola è il *Mahānayaprakāśa*, rinvenuto recentemente nell'India del Sud. Questa migrazione di testi non ci deve stupire. Gli antichi maestri dell'India erano tutt'altro che sedentari e, piuttosto che fissarsi in un luogo, amavano il piú delle volte trascorrere la loro vita in una sorta di pellegrinaggio continuo, soltanto intramezzato da brevi soste. Questa consuetudine rendeva, come si può immaginare, assai facili e frequenti gli incontri e gli apporti vicendevoli di idee e di spunti tra scuola e scuola, onde questa specie di sincretismo che traversa tutto il pensiero religioso dell'India e che rende talvolta cosí difficile isolare la figura ed i contributi di un singolo maestro da altri suoi contemporanei. A ciò bisogna inoltre aggiungere il fatto che proprio quanto piú una scuola è di carattere esoterico e segreto, tanto piú è pronta ad accogliere teorie e simbolismi di scuole affini, nei quali è portata per natura a riconoscere, quasi in uno specchio, dietro il velame fittizio delle diverse parole, i medesimi princípi da essa sostenuti. L'influenza esercitata da questa corrente, — che, piú vicina alle ansie religiose del popolo non culto (molti suoi testi erano in pracrito e non sanscrito), faceva appello ad un'esperienza religiosa piú facile ed immediata che non quelle predicate da sistemi piú elaborati, tanto buddhistici che induistici, — sullo scivaismo kashmirico è stata piú intensa di quanto si creda. Alcuni termini e nozioni che appariscono solo con Utpaladeva, come ad esempio quella di un meravigliarsi, destinata ad avere tanta fortuna sia nell'estetica sia nella mistica, si debbono probabilmente a questa corrente, che, d'altro lato, si riallaccia idealmente a due altre scuole: quella dello Span-

da o Movimento, risalente a Vasugupta e a Kallaṭa (800-850 circa), che già tanta fortuna aveva incontrato nel Kashmir, e le linee spirituali di quel movimento che va sotto il nome di Kula, nelle quali si esprimono quelle stesse esigenze di immediatezza e di spontaneità che animavano la predicazione dei Perfetti e delle Yoginī dell'Uḍḍiyāna. In un certo senso si può dire che le tre correnti dello Spanda, del Kula e del Krama rappresentino la parte piú propriamente religiosa e concreta dello scivaismo kashmirico, intorno alla quale il genio di Somānanda, di Utpaladeva e di Abhinavagupta ha poi elevato il suo elaborato edificio dialettico. Tutte e tre queste scuole sono, è degno di nota, connesse col movimento dei cosiddetti Perfetti, queste figure a metà storiche e a metà leggendarie dell'India medievale, che, a cavallo del buddhismo e dell'induismo, predicavano una via piú facile per riscattarsi dalla trasmigrazione, dove, piú dell'aiuto della meditazione o della speculazione, valeva l'applicazione di speciali esercizi psicofisici noti col nome di "yoga violento" o *haṭhayoga*.

Uno dei testi piú interessanti di questa scuola è, come abbiamo detto, il *Mahānayaprakāśa*, scritto non si sa da chi (gli ultimi fogli che contenevano verosimilmente il nome dell'autore mancano) ma, comunque sia, contemporaneo o solo di poco posteriore ad Abhinavagupta. La tesi generale di quest'opera è che, se il tempo — cioè la molteplicità, il *saṃsāra* e quindi il dolore — può essere "divorato" in ogni nostro percepire, la sua soppressione è piú facilmente di tutto realizzata durante quelle esperienze in cui le potenze, i "raggi", le dee dei sensi sono maggiormente saturati e potenziati, cioè

sotto l'influenza di un piacere erotico, di bevande inebrianti o di cibi non vegetariani. A questa concezione, di per se stessa assai semplice, si aggiungono, nella pratica effettiva di questi riti, particolari meditazioni, secondo le quali bisogna, per esempio, considerare che, durante un godimento erotico, l'elemento dominante sia il percepibile (e non i mezzi di conoscenza ed il percettore) e che ci siano quattro forze o potenze, Kālikā, che ne consentono lo sviluppo, in associazione ognuna con quattro momenti diversi chiamati creazione-creazione, creazione-permanenza, creazione-dissoluzione e creazione-ineffabile. Lo stesso si ripete, *mutatis mutandis*, quando i sensi sono saturati da una bevanda inebriante o da carni. Ma lasciamo la parola all'ignoto autore del *Mahānayaprakāśa*:[1]

"Perloppiú tutte le creature sono, come si vede, attaccate ai piaceri d'amore, alla carne ed al vino, chi piú a questo di essi, chi a quello. Se dunque si vuole che l'insegnamento sia preceduto dall'impresa di abbandonare questi tre oggetti di attaccamento, non c'è modo, neppure in minima parte, che esso possa con successo radicarsi nella mente. Assueta da centinaia di nascite precedenti agli oggetti dei sensi, la mente degli uomini non può in effetto essere, per consenso comune, agevolmente distolta da essi, cosí come una vecchia vacca dall'erba. Difficile dunque è lasciare queste tre abitudini: onde gli uomini prendono perfino in odio chi loro insegna. L'insegnamento, al contrario, che ammette il godimento di queste cose, cosí come sono, è fonte, per gli uomini, di una salda adesione e di fiducia... Co-

[1] *Mahānayaprakāśa* (Trivandrum 1937) pp. 49 sgg.

loro che amano le donne, entrano dunque gradatamente, attraverso esse, in questo piano della divorazione del tempo, privo di supporto: alcuni di essi, precisamente, riescono a riposare in questo piano privo di supporto vedendole soltanto, altri toccandone le membra ed altri unendosi a loro. Per coloro che amano le donne, ci sono cosí chiaramente tre stadi di esperienza, quanto alla dissoluzione del tempo. Il riposo è incondizionato. In questi quattro stadi sono presenti quattro dee ineffabili, caratterizzate dalla divisione di creazione-creazione, eccetera, le quali, basate sulla sfera del conoscibile, sono tutte intese a divorare il tempo. Queste quattro dee sono chiamate col nome di Kālī, dove il tema *kal* è da intendere, in questo caso, nel senso di 'gettar fuori'. Questo gettar fuori, applicato a ciò che nasce dalla fruizione di donne esteriori o immaginate interiormente è, perciò appunto, secondo le sue varie gradazioni, eccetera, costituito di tempo.[1]

"Vediamo adesso qual è la divorazione del tempo rispetto a coloro che amano le bevande alcooliche. Anche in costoro può in effetto chiaramente prodursi, secondo la progressiva intensità di tale percezione, tale divorazione del tempo, sia che vedano soltanto queste bevande, sia che le tocchino o le bevano. Penetrato infatti dentro il succo alcoolico, che, per natura sua, distrugge la diversità, il meravigliarsi entra in uno stato di stabilità, senza la presenza di un oggetto dei sensi esteriore, in base allo schiudersi della dimora centrale, che si verifica in seguito alla grande fruizione di questa immagine riflessa. Le quattro Kālī che, basate sulla sfera

1 Testo e significato incerti.

dei mezzi di conoscenza, stanno in questi quattro stadi sono caratterizzate, questa volta, dalla divisione permanenza-creazione, eccetera; il tema *kal* è, da parte sua, da intendere, in questo caso, nei sensi di 'parlare' e 'noverare'.

"Non altrimenti in coloro che amano la carne: occupati da tale gusto interiore ci sono, anche per essi, quattro Kālikā le quali sono basate, in questo caso, sulla sfera del soggetto conoscente. Queste quattro Kālikā sono caratterizzate dalla divisione dissoluzione-creazione, eccetera, e si producono secondo la progressiva intensità dei quattro stadi di vista, contatto, fruizione e cessazione. Il tema *kal* è da intendere in questo caso nel senso di 'andare'.

"Questa presenza di un meravigliarsi che si accompagna alle fruizioni della donna, dell'alcool e della carne, fa sí dunque, che, per chi ami queste tre esperienze, ci sia chiaramente, per un certo tempo, una divorazione del tempo. Tutte le varie cose del conoscibile sono, per dir cosí, ornate da questi tre elementi, e, in base allo stesso principio, si può ottenere anche circa ad esse questa medesima divorazione del tempo. Queste appunto sono le ragioni per cui si dice che, per ottenere il supremo *brahman*, le cose che specialmente ed in primo luogo bisogna adorare sono le donne, l'alcool e la carne. In ogni sorta di esperienza e rispetto ad ogni sorta di cose, facile è dunque, secondo la teoria del Grande Senso, la divorazione, senza sforzo alcuno, del tempo."

Un altro dei mezzi proposti per "divorare il tempo" è la graduale proiezione mentale nei quattro secondi di durata media di un atto respiratorio (in un giorno e

una notte ce ne sono dunque 21 600) di cicli temporali sempre piú estesi, dai periodi di ventiquattro minuti fino ad interi eoni cosmici. L'affermazione astratta della nostra identità con il tutto si traduce, nella concreta prassi religiosa, nella proiezione effettiva (attraverso speciali meditazioni e liturgie) di tutti i vari elementi del cosmo, spaziali e temporali, nel corpo e nel soffio vitale del discepolo, che, — mentre realizza, attraverso questi metodi, l'insostanzialità di uno spazio e di un tempo estrinseci, separati dalla sua coscienza che li pensa e che pensandoli li crea, — sa anche che questi non sono altro che il ritmo della sua coscienza, del suo io, che, attraverso l'infinita molteplicità e le smisurate grandezze dei mondi che riempiono l'universo e dei cicli temporali che li regolano, si afferma come unità, come forza, come coscienza. Il tempo non è, per queste scuole, una realtà a sé stante, fissa, omogenea, che dal di fuori misuri l'agire dell'uomo, ma piuttosto quest'agire stesso e quindi lo stesso movimento interiore della coscienza, cioè la vita. Un ritmo unico di durata, valido egualmente per tutti gli esseri, non esiste. Il tempo solare, eccetera, è semplicemente una misura estrinseca arbitrariamente sovrapposta al tempo interiore, all'attività concreta dell'individuo. In un istante di tempo astronomico si può dunque vivere, sognando o fantasticando, un periodo illimitato di tempo "reale". "Tutte le creazioni e dissoluzioni dei mondi — dice nel *Tantrāloka* Abhinavagupta — non sono altro che il naturale vibrare della coscienza. Appunto per questo è stato detto che nel respiro può sorgere ogni ciclo temporale, da quello di sessant'anni, eccetera. Il tempo che consiste nella molteplicità dell'agire

e quindi si basa unicamente sulla volontà non ha perciò una natura fissa nella realtà esteriore. Quand'uno infatti sogna di essere in sogno, quando sogna, quando si è addormentati, quando ci si abbandona alla fantasia, nella concentrazione e infine nelle tecniche esposte di creazione e dissoluzione, un istante solo, per quanto piccolo esso sia, può parere estesissimo."[1] I quattro secondi di durata media dell'atto respiratorio contengono la vita nella sua interezza e quindi tutto il tempo, il quale non è altro che il movimento intimo ed inalienabile della respirazione. In ogni espirazione ed inspirazione si ripete la scissione originale della coscienza in tutto quello che esiste e il recuperarsi di essa nella sua indivisa pienezza. Lo *yogin*, al culmine di questo processo, diventa cosí, da strumento passivo di un tempo divoratore ed onnipotente, unico attore e creatore di esso.

Se alcuni discepoli, particolarmente favoriti dalla grazia divina, concepita come una "caduta di potenza" che liberamente folgoreggia sul capo dell'eletto, possono accedere direttamente a queste pratiche ed ottenere prima o poi da esse la mèta desiderata, sia essa la liberazione o, come piú spesso avviene, date fruizioni (poteri magici, soggiorni in paradisi, eccetera), altri debbono invece sottostare ai riti iniziatici, i quali non solo conferiscono loro la potestà necessaria per praticare le prescrizioni della scuola, ma hanno altresí il potere (se, ben inteso, il discepolo va incontro ad essi colla richiesta adesione mentale) di consacrare, "deificare", per dir cosí, il suo corpo ed i suoi ritmi vita-

1 TA, VI, 152 sgg. (cfr. sotto, cap. 6, p. 146). Su tutto ciò vedi anche il mio articolo *Alcune tecniche yoga* cit.

li.[1] L'iniziazione non è dunque un requisito essenziale? Niente affatto. La verità è che l'iniziazione reale non è altro che la consapevolezza della nostra identità con Śiva, cioè la distruzione stessa dell'ignoranza innata, della maculazione. Tutti i vari riti iniziatici non hanno, da questo lato, che un valore strumentale e possono essere variati e sostituiti dal maestro a sua volontà, se così egli pensa che le propensioni mentali del discepolo domandino. "Così come in un seme di *ficus indica* sta in potenza un grande albero, — leggiamo in due stanze famose della *Parātriṃśikā*, — nel seme del cuore sta il mondo, compresi tutti gli esseri, mobili o immobili. Chi veramente sa che le cose stanno così, costui ha la vera iniziazione che conduce al *nirvāṇa*, nuda d'ogni incertezza, priva di libazioni, di offerte, di grani di riso, e di burro."

I riti iniziatici esteriori, per i discepoli che ancora non abbiano conseguito questa conoscenza, cioè la vera iniziazione, sono di varie specie, e mentre alcuni debbono essere integrati dalla costante pratica dei precetti, eccetera, della scuola — tali le iniziazioni "dotate di semi" — altri, celebrati dal maestro per i discepoli che, — ostacolati dalla loro precaria salute, moribondi, assenti o addirittura morti, — non sono in grado di eseguire le successive prescrizioni, conferiscono immediatamente al discepolo iniziato la liberazione o, se tale è il suo desiderio (e questo lo sa solo il maestro), determinate fruizioni. Non tutti i discepoli sono in effetto atti a conseguire la liberazione né la desiderano, quanto piuttosto vogliosi di ottenere fruizioni, le quali

[1] Le "cadute di potenza" sono esposte nel cap. 11 (=TA, capp. XIII e XIV). Le varie iniziazioni sono esposte nei capp. 13, eccetera.

possono variamente consistere in una residenza piú o meno prolungata ma destinata comunque a finire nei vari paradisi e nei diversi princípi. Una delle cerimonie essenziali dell'iniziazione è la purificazione della "Via" e la conseguente creazione di un corpo puro. La "Via" è il tutto, il quale è appunto concepito come una via, un sentiero che lo *yogin* deve percorrere dal principio alla fine.[1] Il discepolo candidato all'iniziazione è fatto di questa "Via", di questo tutto — dove, da parte sua, si possono distinguere, secondo la tradizione, sei aspetti, sei "Vie" particolari, la Via delle compagini, la Via dei princípi, la Via dei mondi, la Via delle lettere, la Via dei *mantra* e la Via delle formule — che in lui si trova però in uno stato di impurità. Il maestro deve distruggere questo tutto antico e sostituire ad esso un tutto nuovo, purificato. Questo processo di purificazione, che, secondo l'indole e le disposizioni mentali dei discepoli, è piú o meno lungo, si esegue mediante la purificazione, ad uno ad uno, dei vari elementi che costituiscono questa via. Se, per esempio, le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di *mantra*, eseguite sia mentalmente sia coll'imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, ad uno ad uno, che costituiscono il tutto. Se nel caso di altri discepoli ci può essere un'iniziazione piú breve, in cui, invece di pensare il tutto in centodiciotto parti, è sufficiente meditarlo in trentasei e limitarsi quindi a purificare i cosiddetti trentasei princípi, in cui sono contenuti i centodiciotto mondi, altre volte,

[1] Cfr. sotto, capp. 6 - 10.

la speciale elevatezza spirituale del discepolo può rendere inutile tale iniziazione e richiederne una ancora piú abbreviata, con la quale il maestro si limita a purificare le cosiddette sei compagini, che contengono i detti princípi.[1]

Questa concezione dei trentasei princípi è specialmente importante. Sia il mondo esteriore sia il corpo è immaginato da queste scuole, sull'autorità dei testi sacri che utilizzano con opportune modificazioni gli schemi cosmogonici del sistema Sāṃkhya, come costituito da trentasei princípi o hocceità diverse, che vanno dai cinque elementi grossi (terra, acqua, aria, fuoco ed etere) fino ai cinque princípi puri, di là da *māyā*. Questi cinque princípi puri, estranei, insieme coi sei immediatamente successivi, al Sāṃkhya, che ne ammette venticinque soltanto, precedono l'apparizione del pensiero discorsivo e sono simboleggiati dalle formule "io", "io sono", "io questo", "questo io" ed ancora "questo-io". Queste formule alludono alla loro particolare natura, che, mentre nel primo, Śiva, è soltanto un io non toccato da nessuna determinazione, è, nel secondo, la Potenza, caratterizzata da un affermarsi di questo io come forza attiva. Nel terzo, Sadāśiva, comincia, all'orizzonte della coscienza, ad apparire un "questo", che nell'ordine seguente, Īśvara, prevale sull'io. Nel quinto ordine, la Sapienza Pura, l'ultimo della via o mondo puro, il "questo" e l'"io" si trovano infine in uno stato di equilibrio perfetto, come sui piatti di una bilancia. Il sesto principio è *māyā*. Mentre il "questo", nei princípi puri non era ancora staccato dall'io ma fa-

[1] Cfr. sotto, cap. 10.

ceva, per cosí dire, corpo con lui, esso, con *māyā*, comincia viceversa a costituire una parte a sé stante, che si oppone all'io. Lo stato di *māyā* è uno stato di oscurazione totale, una specie di barriera di sonno che circonda, da ogni lato, il mondo puro. L'io in questo stato è insenziente, privo di ogni coscienza, impotente. Ciò che gli ridona una parte della sua onniscienza e della sua onnipotenza originali sono altri cinque princípi, chiamati, insieme con *māyā*, le sei "corazze", ossia l'efficienza finita, la sapienza impura, l'attaccamento, il tempo e la necessità. Tutto lo svolgersi di questi princípi è chiaramente esposto nell'ottavo capitolo di quest'opera, né c'è qui bisogno di insisterci specialmente.

I vari princípi da Śiva alla Terra sono popolati da soggetti conoscenti di vario grado, i quali si possono dividere, a parte il piú alto di tutti, Śiva, in sei grandi categorie, quelli "dotati di organi", quelli "privi di organi a causa della dissoluzione", quelli "privi di organi a causa della conoscenza", i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra. I primi di essi, i "soggetti dotati di organi", corrispondenti ai "minimi", alle anime imprigionate e trasmigranti, sono inquinati da tre maculazioni: la cosiddetta ignoranza innata, consistente ad un tempo nell'aver l'io perduto la sua libertà e nella nescienza di questa perdita; la maculazione carmica, da cui dipende la necessità carmica delle azioni e dei loro frutti, fonti della nascita e delle varie fruizioni; e la maculazione mayica, consistente nella visione di un'oggettività non solo separata dall'io ma distinta nei suoi vari elementi.[1]

1 Cfr., per esempio, LV, II, 220 sgg.

Le due altre sorte di soggetti, quelli "privi di organi a causa della dissoluzione" e quelli "privi di organi a causa della conoscenza", sono gli uni privi della maculazione mayica e gli altri delle due maculazioni mayica e carmica. Gli altri tre soggetti, i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra, — i quali sono rispettivamente i soggetti che abitano nei piani della Sapienza Pura, di Īśvara e di Sadāśiva, — sono caratterizzati da un progressivo annichilimento dell'ignoranza innata, la quale scompare totalmente solo in Śiva. Gli altri due princípi, ad essi superiori, di Śiva e della Potenza sono talvolta immaginati essere abitati da altre due categorie di soggetti, i cosiddetti "divini" e i "potenziati". Questo nome di Mantra dato a dei soggetti conoscenti non ci deve stupire. Nella misura infatti che una formula rituale, un *mantra* è meditato con successo dal discepolo, esso determina un piano di coscienza e quindi un "soggetto conoscente" particolare, che l'immaginazione religiosa ha dopo ipostatizzato nella figura di questa o di quella entità. La stessa cosa si può ripetere quanto alle cosiddette *mudra* o sigilli che, — consistenti in date posizioni del corpo e delle mani, eseguite in sintonia di convenienti meditazioni e, come tali, induttive di speciali stati di coscienza, — sono state anch'esse ipostatizzate in potenze divine. La piú alta di tutte, la cosiddetta *khecarī mudrā*, il sigillo etereo, è stata identificata colla coscienza stessa, ed il *khecara*, "colui che vaga nell'etere", non è altro che un sinonimo di "liberato".[1]

Questo gruppo di princípi non è unico ed identico

[1] Sulla *mudrā* eterea, cfr. sotto capp. 13, p. 221 e 22, pp. 297-298.

per tutti gli individui, ma fino al trentesimo, *māyā*, ce ne sono tanti quanti sono gli individui. La diversità tra individuo e individuo, il fatto che ognuno faccia delle azioni ed abbia delle esperienze sue proprie, diverse da quelle degli altri, si deve appunto all'essere questi gruppi strettamente individuali. Gli ultimi cinque princípi, dalla Sapienza Pura fino a Śiva, sono invece transindividuali, unici per tutti gli individui, che, di là da *māyā*, formano, in realtà, un unico io. Sebbene quest'unità si abbia realmente solo di là da *māyā*, essa si produce in vario modo anche nella vita quotidiana, tutte le volte che piú soggetti conoscenti siano intenti ad una medesima cosa. Tale unità è la principale responsabile della vita comune. Il mio mondo, le cose che io vedo sono anche il mondo e le cose vedute da coloro che mi circondano, coi quali io posso sia praticamente trattare o conversare, sia teoreticamente studiare. "Se i vari soggetti — dice Abhinavagupta — fossero differenti gli uni dagli altri, anche gli oggetti, che riposano in essi, dovrebbero necessariamente essere diversi, in base al principio che la realtà oggettiva non è separata dal conoscere. Le cose che ha davanti a sé un soggetto sarebbero dunque diverse da quelle che vede un altro soggetto e la vita comune, la quale si basa appunto sul fatto che tutti i soggetti vedono collettivamente le stesse cose, risulterebbe perciò impossibile. Le persone agirebbero quindi ognuna per conto suo, senza rapporto alcuno gli uni con gli altri, a guisa di pazzi." [1] Il cosiddetto idealismo buddhistico secondo cui la realtà è sí coscienza, ma le varie individualità o

[1] LV, 1, 174.

serie individuali sono distinte le une dalle altre, trova, per gli scivaiti, patente contraddizione nel fatto che una cosa appare in una stessa maniera a piú individui che nello stesso luogo e contemporaneamente la guardino. "Quando piú soggetti — diceva Utpaladeva in una sua opera ora perduta — che si trovino nello stesso posto sono contemporaneamente coscienti di una data cosa, per esempio un vaso, essi, rispetto a questa cosa, costituiscono un'unità."[1] Questo stato di unità non è naturalmente eterno e, a un certo punto, i vari "ii" limitati, che si erano venuti a costituire in un solo io, si dividono di nuovo. L'elemento responsabile di queste unioni e disunioni non è altro che il Signore, la stessa libertà della coscienza.[2]

Questo stato di unità, che, come abbiamo visto, si produce anche nella vita comune, è particolarmente evidente quando si assiste, per esempio, ad uno spettacolo di teatro e via dicendo o durante certe festività e celebrazioni comuni, dove in realtà ai vari soggetti individui si sostituisce una soggettività unica, un "io collettivo", che coincide con una particolare esaltazione o effervescenza della coscienza. L'importanza di certi riti collettivi cui debbono partecipare tutti i membri della linea spirituale (tale, per esempio, il cosiddetto "Sacrificio dei Corpi", da celebrarsi in date ricorrenze, chiamate i giorni di adempimento)[3] sta ap-

[1] TA, x, 67 (citazione di Jayaratha).

[2] Cfr., su questa concezione, TA, x, stanze 85 sgg.; sotto, capp. 8 e 9, pp. 163-164, 180. Cfr. anche AEA, pp. 68-69 e i testi ivi citati.

[3] TA, cap. xxviii, stanze 373 sgg. Cfr. anche sotto, cap. 20, parti seconda e quarta.

punto in questa specie di esaltazione della coscienza che si viene a produrre durante la loro celebrazione e che facilita la buona riuscita del rito.

"La coscienza, — dice a questo proposito Abhinavagupta nel *Tantrāloka*, — la quale è animata da tutte le cose, entra in uno stato di contrazione a causa della diversità dei corpi. Nelle pubbliche celebrazioni essa torna tuttavia in uno stato di espansione, dacché tutti i componenti si riflettono l'uno nell'altro. La radianza della propria coscienza in ebollizione si riflette nella coscienza di tutti gli spettatori, come in tanti specchi, e, infiammata da essi, abbandona senza sforzo il suo stato di contrazione individua. Appunto per questa ragione, nelle assemblee di molte persone (in uno spettacolo di danze, di canti, eccetera) si ha pienezza di gioia quando tutti gli spettatori, e non uno solo di essi, sono in stato di identità collo spettacolo. La coscienza, che, anche considerata separatamente, è, per natura, piena di beatitudine, raggiunge, in tali circostanze (durante l'esecuzione di danze, eccetera), uno stato di unità, ed entra cosí in uno stato di beatitudine pieno e perfetto. Mercé dell'assenza di ogni causa di contrazione (gelosia, invidia, eccetera) la coscienza si trova, in queste circostanze, in uno stato di espansione, immune da ostacoli, penetrata di beatitudine. Se, invece, anche solo uno degli spettatori non è in stato di identità collo spettacolo e non condivide quindi lo stato di coscienza degli altri, questa coscienza generale è disturbata, come dal tocco di una superficie irregolare. Durante le celebrazioni della ruota, eccetera, non bisogna, dunque, fare entrare nessun individuo che non si identifichi con le cerimonie e non condivida lo stato di coscienza dei

celebranti; costui sarebbe infatti causa di una contrazione della coscienza."

Le iniziazioni sono, come abbiamo detto, di parecchie specie. La successione normale dei riti iniziatici è quella di Iniziazione di un Regolare, Iniziazione di un Figlio Spirituale ed Investitura del grado di Maestro. Il primo di essi, quello dell'iniziazione dei novizi o Regolari è una condizione essenziale (a meno di non essere favoriti da una speciale caduta di potenza) per ricevere le iniziazioni di ordine superiore dei Figli Spirituali. Quest'iniziazione dei Regolari si divide in due momenti fondamentali, detti il sacrificio interiore e il sacrificio esteriore. Il primo di essi consiste essenzialmente nella proiezione, mentale o coadiuvata dall'imposizione delle dita, di lettere alfabetiche sui vari punti del corpo e nella meditazione, nell'interno del proprio corpo, di uno speciale diagramma, il cosiddetto *maṇḍala*, che, per questa scuola, è essenzialmente costituito di tre tridenti e di tre loti variamente disposti. Il discepolo, attraverso questo rito, è oggetto di una vera e propria palingenesi. Tutti gli elementi del suo corpo, tutti i princípi sono purificati ed egli è in possesso di un corpo puro. Uno dei momenti piú importanti del sacrificio interiore è quello costituito dalla costruzione mentale del cosiddetto seggio, la quale consiste nell'immaginare che il tutto non sia altro che il seggio, il piedistallo della divinità adorata. Questo seggio, secondo il *Mālinīvijaya*, seguito da Abhinavagupta, è costituito non solo da tutti i princípi, fino a Sadāśiva, ma da certi gradi di coscienza immaginati a lui ancora superiori, fino alla cosiddetta transmentale. Gli elementi del tutto che fungono da seggio corrispondono grafica-

mente alla struttura del diagramma magico o *maṇḍala* adottato da questa scuola, il quale consiste in uno o piú tridenti (il tridente è arma e simbolo, insieme di Śiva) sormontati da loti: le varie parti del tutto debbono essere immaginate corrispondere ai vari elementi di questo diagramma, i quali vengono a loro volta proiettati nel corpo.[1] La divinità oggetto di adorazione è immaginata risiedere sopra il seggio e, rispetto al corpo, sopra la ruota finale. Questo stesso rito ritorna, con alcune varianti, a proposito dei riti della scuola Kula. Qui il seggio è costituito dai due primi elementi di uno dei *mantra* piú venerati di questa scuola, il cosiddetto "seme del cuore", SAUḤ, le cui prime due lettere, S ed AU, sono immaginate pervadere i princípi che vanno fino a *māyā* la prima e fino alla potenza il secondo, il quale, chiamato simbolicamente il tridente, rappresenta le tre potenze di volontà, conoscenza ed azione. Secondo Abhinavagupta, che segue qui un libro famoso di questa scuola, la *Parātriṃśikā*, da lui due volte commentato,[2] questo *mantra* dev'essere pronunciato ventisette volte, ossia proiettato sul capo, sulla bocca, sul cuore, sui genitali e sul corpo cinque volte ciascuno piú due volte su questi elementi, considerati tutti insieme nel loro ordine naturale e nel loro ordine inverso. La ragione di questi ventisette momenti è vista da Abhinavagupta nel fatto che tanti sono appunto i momenti che si possono scorgere nella coscienza, in ognuno dei suoi tre piani, supremo, supremo-infimo, ed infimo. Pronunciatolo dunque ventisette volte, bisogna, pronunciandolo una vol-

[1] Vedi l'Appendice quarta, dove è riprodotto il detto diagramma.
[2] Cfr. soprattutto il commento piú breve (*laghuvṛtti*), pp. 20 sgg.

ta ancora, fissare con esso la nostra mente e il corpo, ossia le nostre funzioni sensorie, chiamate simbolicamente col nome di "ciuffo ascetico", su di una cosa soltanto ad esclusione di ogni altra. Il seggio, nel caso particolare di questo *mantra*, è costituito, come abbiamo accennato, dalle prime due sue lettere, S ed AU, e la divinità che si adora della potenza creativa di Śiva, rappresentata dall'emissione H, cioè la stessa coscienza, immaginata qui come trascendente al tutto. Senonché sappiamo che la coscienza è trascendente ed immanente ad un tempo, e quindi, proprio nel momento che essa è pensata dallo *yogin* come trascendente, egli deve pensare che il tutto, cioè il seggio stesso, risieda in identità dentro di essa, dentro la divina forza creativa. Questo stesso *mantra* ricorre anche nel capitolo quinto, dove Abhinavagupta immagina che i suoi tre elementi nascano il primo dal bulbo, il secondo, che è una labiovelare, dalle labbra e dalla gola, e, visto che contiene dentro di sé la lettera A, anche dal cuore, e infine il terzo, l'emissione, dalla ruota finale, in cui sono distinti qui due momenti diversi, uno appartenente alla Potenza e l'altro a Śiva. Lo *yogin* che pronuncia questo *mantra* e riesce a ricrearlo nella sua forza (finché è scritto, costituito di lettere mayiche, è una cosa morta, priva di vita) opera in questo senso su tutte le sue ruote ad un tempo, che, da sparse che erano, dissociate l'una dall'altra, grazie ad esso si unificano, per confondersi in uno stato di coscienza, in una ruota unica, simboleggiata dalla congiunzione di Śiva e della Potenza nella ruota finale.

Lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea della sua identità con Śiva,

sviluppata da quello interiore. Un rito particolarmente importante, che troviamo sia in questo sacrificio interiore, sia nell'iniziazione dei Figli Spirituali, consiste nella penetrazione dei ritmi vitali del Maestro in quelli del discepolo. Il Maestro in questi riti trasferisce la sua mente e il suo soffio vitale nella mente e nel soffio vitale del discepolo, che in questo modo si congiunge con lui, e quindi con Śiva stesso, di cui il Maestro è una visibile personificazione. Uno dei metodi piú frequenti attraverso cui si svolge questa congiunzione, — mediante la quale il Maestro conferisce al discepolo, con un atto di grazia, liberazione o fruizioni, — è quello della cosiddetta "libazione completa" (uno dei vari riti del cerimoniale vedico liberamente reinterpretati da queste scuole), la quale si esegue versando a poco a poco una certa quantità di burro chiarificato nel fuoco sacro, acceso in una piccola cavità scavata nel terreno. La corrente di burro chiarificato che di mano in mano defluisce nel fuoco deve essere visualizzata dal Maestro in identità col proprio soffio vitale che, in sintonia col soffio vitale del discepolo, ascende gradatamente attraverso le ruote di questo, fino a raggiungere la ruota finale, dodici dita di là dal foro di Brahmā, dove il Maestro può soffermarsi per piú o meno tempo. Il raggiungimento di questa ruota coincide colla reintegrazione (passeggera o definitiva) in uno stato di unità perfetta, in Śiva stesso. Tali riti, che da un punto di vista nostro si potrebbero definire ipnotici, costituiscono la parte centrale e piú intima dell'iniziazione, che (dice altrove Abhinavagupta) non è altro se non l'inserzione della coscienza illuminata del Maestro in quella non illuminata del discepolo, che attraverso lui viene, anch'egli,

congiunto con Śiva.[1] Un posto particolare occupano i riti celebrati a proposito di assenti o di morti, i cui congiunti o amici abbiano pregato il Maestro di iniziarli. Tale domanda è una caduta di potenza indiretta. In questi riti, il maestro deve mettersi in comunicazione col discepolo morto o lontano, e, a questo scopo, deve liberare la sua coscienza, attraverso il foro di Brahmā, dai vincoli corporei dove è solitamente rinchiusa. Questa, liberata da essi, non è perciò piú circoscritta da alcuna limitazione spaziale o temporale, e può quindi operare direttamente nel discepolo, che, dovunque egli sia, si viene forzatamente a trovare sotto l'influsso di essa, a guisa di un pesce impigliato fra le maglie di una rete.

Infiniti, per concludere, i mezzi, unico il fine. La certezza della sua libertà, dell'indipendenza del suo io e che tutto in esso riposa: questo l'ideale che lo *yogin*, il *sādhaka* si propone di raggiungere e per cui Abhinavagupta trova alcuni tra i suoi accenti piú belli. Tale esperienza non ha, né in Utpaladeva né in lui nulla di letterario, ma è una realtà viva e sperimentata. Il regno vario e multiforme della parola non è che uno strumento, ma uno strumento necessario per fare intendere questa realtà incomunicabile, che, proprio in questo travaglio di ricerca e di sforzo, si afferma e si accende. La "cima del pensiero" è "lontana".[2] ma può essere raggiunta. Questa sicurezza anima tutta l'opera di Abhinava.

"Chi parla alle pietre? Deh uditemi, io parlo
ad esseri vivi. Perchè quest'inane

[1] PTV, 24-25. [2] MVV, p. 135.

sforzo dietro ad inutili cose, e a levarsi e a giacere?
E un solo istante di tempo, uno solo, se entrate
nell'asilo divino della coscienza — perché,
perché queste parole? — voi stessi conoscerete il vero." [1]

R. G

1 BV, III, p. 407.

Essenza dei Tantra

Introduzione

Naturato dall'emissione vibrata splendente
dalla coppia unitiva di padre e di madre, il suo corpo
pieno costui e la sua luce adornata
di cinque volti, e gloriosa colei
della creazione novissima, il suo fondamento
la parte piú pura di luna, deh vibri, deh splenda
sublime famiglia immortale, il mio cuore! [1]

[1] Le parole di questa stanza, colla quale Abhinavagupta comincia anche altre sue opere, hanno tutte quante un senso intenzionalmente pregnante. Con un gioco di parole, impossibile a rendere nella traduzione, egli allude in essa ai nomi di suo padre Narasiṃhagupta e di sua madre Vimalā, identificati a loro volta con Śiva e colla sua potenza. La creazione novissima è insieme Abhinavagupta stesso (*abhinava* significa nuovo) e la via, il mondo puro, di là da *māyā*. L'emissione è ad un tempo tanto l'emissione vera e propria quanto la forza creativa della coscienza, dell'io. I cinque volti di Śiva (detti anche i cinque *brahman*), da ognuno dei quali si immagina derivare una corrente di sacre scritture, sono Īśāna (zenith), Tatpuruṣa (est), Sadyojāta (ovest), Vāmadeva (nord), Aghora (sud). La parte piú pura di luna allude ad una concezione comune nel tantrismo, secondo la quale la luna è costituita da quindici parti che crescono e decrescono continuamente in una rivoluzione senza sosta. Il presupposto necessario della loro rigenerazione continua, il sostrato indefettibile ed inalterabile di questa vicenda

Troppo estesa è la "Luce dei Tantra" [1]
né da tutti può essere intesa;
udite però quest' "Essenza dei Tantra"
composta in diritte parole.

Per adorare il Signore scrutate,
deh, questo loto del cuore di Abhinava
che la luce dei raggi caduti
da Śambhunātha,[2] sole verace, ha dischiuso.

Qui la conoscenza è la causa della liberazione; perocché sopprime l'ignoranza, che è la fonte della cattività. E l'ignoranza è duplice, ossia mentale ed innata. La prima, quella mentale, consiste sia in un difetto di certezza, sia in una certezza contraria alla verità; l'ignoranza innata consiste invece nelle rappresentazioni discorsive ed è materiata da una luce contratta. La causa fondamentale della trasmigrazione è appunto essa, come diremo piú avanti, là dove si tratterà delle maculazioni.[3] A questo proposito, l'ignoranza innata può essere, sí, soppressa dall'iniziazione, ec-

infinita, l'elemento permanente che ne assicura la continuità e la regolarità, è una sedicesima parte che, invisibile, alimenta l'universo. Questa sedicesima parte è identificata colla Potenza, colla Suprema. La famiglia (*kula*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto (cfr. cap. 3, p. 111). Il cuore è simbolicamente il pensiero, la coscienza stessa, il fondamento di tutte le cose. Secondo Jayaratha, Abhinavagupta allude, in questa stanza, ai riti particolari che hanno regolato la sua concezione (cfr. *ibid.*, cap. 22, 3), per cui egli è un figlio delle *yoginī*.

[1] Il *Tantrāloka*. [2] Cfr. indietro, p. 13.

[3] Cfr. piú avanti, cap. 8, pp. 161 sgg.

cetera, ma questa, essendoci l'ignoranza mentale, costituita da un difetto di determinazione, non è tuttavia logicamente possibile; dovendo l'iniziazione, la quale consiste nella congiunzione con Śiva, nella purificazione dei princípi,[1] dovendo, dico, essere preceduta dalla certezza di ciò che si vuole lasciare e di ciò che si vuole assumere. Quanto all'iniziazione, la cosa principale è dunque la conoscenza mentale, costituita dalla determinazione, la quale conoscenza, esercitata, sopprime anche l'ignoranza innata, perché l'esito dell'esercizio del conoscere discorsivo è finalmente uno stato di coscienza privo di rappresentazioni discorsive. Quanto ci dobbiamo proporre di raggiungere in ogni maniera è infatti questa conoscenza (conoscenza costituita da una certezza conforme a verità e concernente alla stessa stregua tutte le cose), che, cioè, il sé di ogni cosa è materiato da una luce di coscienza non contratta da rappresentazioni discorsive, ed ha, come sua natura propria, Śiva. E questa conoscenza presuppone lo studio delle sacre scritture. Strumento di vera conoscenza sono poi soltanto le sacre scritture rivelate dal Signore, essendo le cose da esse ammesse diverse da quelle dette in altre scritture ed essendo la descrizione di esse convalidata da argomentazioni che quelle trascendono. Perciò, la conoscenza predicata nelle altre scritture è in grado di liberare solo da quella che esse ritengono essere la cattività, non dalla cattività

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 82 sgg. e capp. 13, 14 *passim*.

in generale, da cui possono invece liberare soltanto le scritture rivelate dal Signore, costituite da cinque correnti, divise in dieci, diciotto ed in sessantaquattro divisioni.[1] Di esse tutte quante, l'essenza son qui le sacre scritture del Trika; di queste, il *Mālinīvijaya*. Ed ancorché tutte le cose in esso contenute non sia certo possibile esporle restringendole in poco, tuttavia, considerato che un uomo cui non è stata esposta la realtà delle cose non può né essere liberato egli stesso né avere la facoltà di liberare gli altri, tale prerogativa appartenendo soltanto ad una conoscenza pura, è stata impresa lo stesso da me quest'opera, diretta all'ottenimento di quello che è il supremo fine dell'uomo, il quale si basa appunto su una conoscenza ben esercitata.

L'ignoranza è la causa, si dice, del legame.
Nella scrittura è chiamata la macchia.
Sorta la luna della conoscenza piena
tutta è divelta essa dalle radici.
E sorta una coscienza donde ogni macchia è sparita,
la liberazione. Tutto perciò
quanto è bene conoscere, con questo libro io chiarisco.

1 Le scritture scivaite sono immaginate promanare dalle cinque bocche di Śiva (cfr. n. 1 di p. 97). Le scritture si possono inoltre dividere in tre grandi gruppi, dominati rispettivamente dalla non diversità, non diversità-diversità e diversità e costituiti da 64, 18 e 10 libri. Tutte queste divisioni sono, non c'è bisogno di dirlo, puramente teoriche.

1.

Qui ciò che ci dobbiamo proporre di raggiungere piú di tutto non è altro se non la natura propria. Ed essa per tutte le cose egualmente è solo costituita di luce, non essendo logicamente ammissibile che la natura propria delle cose possa essere una non luce. E questa non è molteplice, poiché, non dandosi che la luce prenda ad avere una natura propria diversa da se stessa, non ci possono essere piú nature proprie, diverse l'una dall'altra. Né lo spazio né il tempo sono poi in grado di spezzare la sua unità, perché anch'essi non hanno, come natura propria, nient'altro che la luce. La luce è dunque una soltanto; e questa luce è coscienza, ché su questo punto, che cioè la coscienza consista nella luce delle cose, son tutti quanti d'accordo. Tale luce non può essere poi eteronoma. L'eteronomia non è, infatti, altro che l'essere una cosa illuminata e, a sua volta, quest'essere illuminata non significa altro che l'essere essa dipendente da un'altra luce. Ora non esiste nessun'altra luce e perciò c'è una sola li-

bera luce, la quale, per essere, in forza appunto di questa sua libertà, priva di ogni limitazione di spazio, di tempo e di forma, è onnipervadente ed eterna, onniforme ed informe. E la sua libertà è la potenza di beatitudine;[1] il suo meravigliarsi,[2] la potenza di volontà; il suo essere fatta di luce, la potenza di intelligenza; il suo essere costituita di pensiero, la potenza di conoscenza; la sua facoltà di assumere ogni forma, la potenza di azione. Ma, sebbene unita con queste sue principali potenze, in realtà la luce, unita colle potenze di volontà conoscenza azione, è tuttavia illimitata, riposata nella sua propria beatitudine, identica a Śiva. Questa luce e non altro, manifestando in forza della sua libertà se stessa in una forma contratta, è poi chiamata col nome di "minimo". Subito dopo essa, mercé la sua libertà, illumina poi di nuovo il suo sé, onde risplende nell'aspetto di Śiva, di luce illimitata. Quanto a questo stesso processo di illuminazione, essa, sempre in forza della sua libertà, può illuminare se stessa indipendentemente o dipendentemente da mezzi di realizzazione; nel qual caso questi mezzi sono o la volontà o la conoscenza o l'azione, per cui esistono tre diverse specie di compenetrazione, tecnicamente chiamate coi nomi di divina, potenziata e minima. Le quali quattro specie, una dopo l'altra, sono appunto la proposta materia di questo insegnamento.

1 Cfr. l'Appendice seconda.

2 Cfr. l'Introduzione, pp. 72-73 e l'Appendice terza, *passim*.

Il sé fatto di luce, Śiva, libero
nel gioco impetuoso della sua
libertà prima oscurasi e poi pieno
si illumina di nuovo, o all'improvviso
o successivamente, in modo triplice.

2.

Vediamo intanto qual è la compenetrazione indipendente da mezzi di realizzazione. Quand'uno, colpito da un'intensa caduta di potenza discrimina da se stesso nel modo che diremo tra poco, dopo di aver udito una volta soltanto le parole del Maestro, costui gode di una compenetrazione eterna con Śiva, indipendente da ogni ulteriore applicazione di mezzi di realizzazione. "Quanto alla coscienza (voi però mi direte) c'è una cosa sola che ne può agevolare l'ottenimento, ossia la dialessi,[1] la quale è uno dei cosiddetti elementi dello *yoga*, per cui senza questo come può da voi dirsi che egli discrimina?" Ma (io dico) quanto a questo Signore, di cui sopra s'è detto, cioè il nostro stesso sé, materiato di luce, che cosa può farsi dai mezzi di realizzazione? Certamente non il suo prodursi, perché egli sta già eterno in ognuno; non la sua conoscenza, perché è luminoso di luce propria;

[1] Il cosiddetto *tarka*. Cfr. l'Introduzione, p. 66 e piú avanti, cap. 4, pp. 115 sgg.

non la rimozione di ostacoli, perché non può, quanto a lui, logicamente esistere ostacolo alcuno; non una penetrazione in Lui, perché non esiste nessuno che, separato da Lui, penetri in Lui. E quale, di grazia, sarebbe poi questo mezzo di realizzazione? Ché anch'esso, separato da Lui, non è logicamente sostenibile. Perciò tutto questo è un'unica realtà, costituita di coscienza e nient'altro, non misurata da tempo, non limitata da spazio, non fiaccata da accidenti, non ristretta da forme, non dichiarata da parole, non dispiegata da mezzi di conoscenza, sí piuttosto causa essa stessa, a suo esclusivo piacimento, del prodursi delle dette immagini, dal tempo fino ai mezzi di conoscenza. Realtà libera, tutta densa di beatitudine. Ed io sono essa e non altro, ed ivi, dentro di me, si rispecchia il tutto. Chi cosí saldamente discrimini ottiene dunque una compenetrazione eterna col Signore, indipendente da mezzi di realizzazione; né, oltre a ciò, è piú vincolato da nessuna pratica devota, come i *mantra*, l'adorazione, la meditazione, le regole disciplinari e via dicendo.

I vari mezzi Śiva non illuminano.
Grazie ad un vaso il sole onniraggiante
risplende? In Śiva, chi, lo sguardo nobile,
discrimini cosí, in un solo istante,
luminoso di luce propria, penetra.

3.

Vediamo adesso i mezzi di realizzazione divini. Quando uno non è in grado di penetrare, in tutta la sua pienezza, in questa realtà naturata di luce da noi sopra esposta, in Śiva, vedendo allora che di lei la potenza che sulle altre predomini è quella di libertà, esperimenta una compenetrazione col Tremendo, la quale è, ben inteso, priva di rappresentazioni discorsive. E l'insegnamento ne è questo: Tutte le cose che stanno davanti a noi non sono altro che un'immagine riflessa nel cielo della conoscenza, avendo esse appunto i caratteri di un'immagine riflessa. I caratteri di un'immagine riflessa sono infatti questi, che cioè immagine riflessa è ciò che, non essendo in grado di manifestarsi separatamente, in un modo a sé stante, si manifesta solo frammischiato ad altre cose; cosí come la forma del volto in uno specchio, un succo nella saliva,[1] un odore nell'odorato, la sensazione tattile del-

[1] Cioè l'acquolina in bocca. Abhinavagupta tratta qui delle sensazioni riflesse. Vedi anche l'Appendice terza, p. 326.

l'accoppiamento nel senso della beatitudine, ovvero quella di una freccia, di una lancia, eccetera, nel senso tattile interno,[1] l'eco nell'etere. Tale succo non è infatti il succo originale, perocché si rivela incapace di produrre quelli che sono i naturali effetti di questo, ossia la guarigione di una malattia, eccetera. Similmente, neanche questo profumo e queste sensazioni tattili sono un profumo ed una sensazione tattile originali, ché, non esistendo davanti a noi un soggetto che li possiede in prima persona, non esisterebbero, né possono d'altro lato dar luogo ad una serie continuata di effetti. Ma neppure si può dire però che non esistono, perché si vede pure che il corpo si copre di pallore cinereo,[1] che interviene un'emissione di seme e via dicendo. Anche questo suono non è, da parte sua, il suono originale, perché colui che parla sente l'eco della sua stessa voce che, per cosí dire, gli ritorna incontro, come se a parlare fosse un'altra persona.[2]

A quel modo dunque che tutte queste cose appariscono riflesse, cosí il tutto apparisce riflesso nella luce del Signore. Ché se voi mi domandate che cos'è, in questo caso, l'immagine riflettente, rispondervi che essa è un bel nulla. Ma allora (voi mi direte) quest'immagine riflessa è priva di causa? Ah, ma allora quanto voi volete sapere è la causa! Ma questa, di grazia, che cosa ha a che

[1] Quando vedo una persona ferita, eccetera.

[2] Nello stesso modo che colui che si specchia vede la sua immagine riflessa che gli ritorna incontro, come se il suo volto appartenesse ad un'altra persona.

fare con questa vostra idea di un'immagine riflettente? Ché la causa non sarà altro se non la potenza del Signore, chiamata altresí col nome di Libertà. Oltre a ciò, sostenendo dentro di sé l'immagine riflessa di tutte le cose, il Beato ha come corpo il tutto. Il tutto, infatti, costituito di coscienza, è il luogo di manifestazione dell'intelligenza. E, atteso che il tutto si riflette dunque dentro la coscienza, il Signore sorregge l'immagine riflessa del tutto. Né questo suo esser costituito dal tutto, il quale è la sua stessa natura propria, è impensato, perocché è impossibile che quanto ha per sua natura l'intelligenza stessa non pensi il suo essere proprio. Se essa infatti fosse priva di tale pensiero, tutto sarebbe in realtà solo ottusa insenzienza. Questo pensiero non è poi convenzionale,[1] ma, indissolubile da quello che è la natura propria dell'intelligenza in tutta la sua purezza, è chiamato bensí col nome di "supremo ricetto dei suoni". Ed esso è, insomma, il principio pensante che pensa in tutta la sua estensione, l'insieme delle potenze divine che si compartiscono il fondamento del tutto.

Tre sono, a questo proposito, le potenze principali del Signore, ossia l'Altissima, la Volontà e l'Espansione. E queste sono le tre cogitazioni *a*, *i*, *u*.[2] Tutto il successivo spiegarsi delle potenze

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 47 sgg.

[2] La scelta dei nomi di queste tre potenze (lo stesso dicasi delle prossime tre) è determinata dalle loro iniziali, che in sanscrito sono rispettivamente *a*, *i* ed *u*. Uno specchietto dell'alfabeto sanscrito, indispensabile per intendere questo capitolo, si può vedere a p. 327.

deriva da questa triade soltanto; ché infatti la Beatitudine non è se non un riposo [1] nell'Altissima, la Dominazione nella Volontà e l'Ondazione nell'Espansione, la quale rappresenta l'inizio della potenza di azione. E queste sono le tre cogitazioni ā, ī, ū.[2] Di esse, le prime tre cogita-

1 La vocale lunga è determinata, in altre parole, da un nostro insistere (dunque riposare) sulla corrispondente breve.

2 Le prime sei vocali son fatte corrispondere da Abhinavagupta al momento prediscorsivo della coscienza, quando cioè la realtà non si è ancora oggettivata, ma vibra in identità col soggetto, è ancora "io". "Ogni volta, infatti, che una cosa qualunque, per esempio, un vaso, — così dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā*, p. 170, — vien da noi conosciuta non si manifesta forse, proprio allora, un conoscere autoluminoso, screziato dall'oggetto conoscibile, cioè il vaso, eccetera (ū)? E parimenti in questa forma di conoscenza, così screziata, si può ben avvertire quello che è il primo sottile effervescere di questo vaso, eccetera; ché una cosa può infatti provenire da tutto quello che si vuole ma non dal non essere (u). Il medesimo si può ripetere a proposito della dominazione, direttamente anch'essa sperimentabile; essa non è altro, in effetto, che un'espressione della libertà della coscienza e consiste nello stare per sorgere di una cosa (ī). E sensibile parimenti è quello stato di libertà, tutto denso di coscienza, perfettamente pieno, consistente nel primo coagularsi di questa cosa (i). Libero infine uno è, se, in se stesso, è tutto denso di beatitudine; la presenza della beatitudine è dunque anch'essa innegabile (ā). Il possessore di potenza Anuttara, il venerabile Bhairava, che ha, come essenza, un meravigliarsi ineffabile, supremo, risplende, da parte sua, in ogni cosa, in qualità di soggetto agente (a). Naturalmente, anche quando, come in questo caso, questi sei momenti, Anuttara, Beatitudine, Volontà, Dominazione, Espansione e Minorazione (= Ondazione) sono considerati ad uno ad uno — essi possono infatti discendere nella sfera della conoscenza solo se esaminati separatamente, — queste beate potenze della coscienza cadono (i. e., si svolgono) e tutte insieme, non diverse da quello che è la coscienza in sé e per sé." Il vaso in esame che, nello stadio vocalico, è ancora in identità coll'io, raggiunge poi di mano in mano, nello stadio consonantico, la consistenza di prodotto esteriore, di un "questo" opposto all'io.

zioni, avendo per essenza una parte di luce, sono poi di natura solare; le altre tre, prevalendo in esse la letizia, che è la natura propria del riposo, sono di natura lunare. E tutto ciò fin tanto che in esse non si inserisce la parte oggetto; ché quando nella Volontà (*i*), e nella Dominazione (ī) si inserisce l'oggetto — il quale prende rispettivamente il nome di voluto e di dominato — questo si divide in due specie, ossia in ragione della luce, il suono *r*, e in ragione del riposo, il suono *l*, perocché questi due suoni hanno rispettivamente la natura della luce e dell'inerzia.[1] L'oggetto voluto e dominato non si presenta poi qui in stato di piena evidenza, com'è un oggetto esterno, ché, in tal caso, sarebbe solo un prodotto esteriore e non piú Volontà o Dominazione; e quindi, a causa appunto di questa inevidenza, *r* e *l* si presentano qui in una sonorità non ancora determinata, senza avere, come che sia, la consistenza propria delle consonanti. Queste quattro lettere — *r̥*, *r̥̄*, *l̄*, *l̥3* — perché combinano in sé tanto l'immagine delle vocali quanto quella delle consonanti sono perciò dette neutre. Quando si produce l'efflusso dell'Altissima (*a*), e della Beatitudine (ā) nella Volontà, eccetera (*i*, ī, *u*, ū), sorgono allora altre due lettere: *e* ed *o*. Di piú: da una seconda unione dell'Altissima e della Beatitudine colla Volontà, eccetera, sorgono le due lettere *ai* ed *au*. Queste

[1] Secondo una tradizione comunemente accettata *r* ed *l* sono rispettivamente i semi del fuoco e della terra. I semi dell'acqua e dell'aria sono le altre due semivocali, *v* e *y*.

lettere sono la potenza d'Azione. E si hanno cosí altre quattro lettere e, *ai*, o ed *au*. Successivamente, quando l'intero creato, alla fine della potenza di azione, sta per rientrare nell'Altissimo, esso, prima di entrarvi, sta essenziato di coscienza, in uno stato di pura luce, in forma di punto: *aṃ*. Dopo, proprio lí, nella coscienza, sorge l'emissione dell'Altissimo: *aḥ*.[1] Queste sedici cogitazioni (è detto nelle sacre scritture) hanno una natura seminale. Ciò che nasce da esse, ossia le consonanti, ha, invece, la natura della matrice. A questo proposito, dall'Altissimo deriva la classe delle gutturali; dalla Volontà pura, quella delle palatali; dalla Volontà dotata di oggetto, quella delle cerebrali e quella delle dentali; dall'Espansione, quella delle labiali. Le quali classi, cinque essendo le potenze che le originano, son cinque. *y*, *r*, *l* derivano dalle tre specie della Volontà; *v* deriva dall'Espansione; le tre sibilanti, *ś*, *ṣ*, *s*, nascono dalle tre specie della volontà; *h* nasce dall'Emissione; *kṣ* nasce dall'unione di due matrici.

E in tal modo il Beato, l'Altissimo si manifesta cosí nell'aspetto di Signore della Famiglia, dotato da questo canto, assolutamente parlando, di una sola ed unica potenza, la generatrice della famiglia,[2] la potenza di emissione, grazie a cui entrando egli in movimento, a cominciare

[1] La cosiddetta emissione.

[2] La potenza cioè che origina e governa tutta la famiglia (*kula*) delle potenze divine. Kaulikī è, in realtà, un nome proprio, una particolare ipostasi della potenza.

dalla Beatitudine fino a tutto questo creato esteriore, le cogitazioni, rappresentate dalle classi, eccetera, si trasformano alla fin fine in princípi esteriori.[1] E quest'emissione è poi di tre sorte, ossia emissione minima, emissione potenziata ed emissione divina, consistenti rispettivamente in uno stato di riposo nella sostanza pensante limitata, in un risveglio della sostanza pensante limitata e in una dissoluzione della sostanza pensante limitata. E cosí la potenza divina che genera il tutto non è altro se non l'Emissione.

E, insomma, quando il tutto è oggetto di una cogitazione totale, unitaria, il Beato è solo uno; quando di una cogitazione bipartita, divisa in seme e in matrice, si ha, in questo caso, un possessore di potenza ed una potenza; quando di una cogitazione divisa in otto classi, ad una ad una, il Beato, insieme col Signore della ruota,[2] è formato di nove classi; quando di una cogitazione che noveri, ad una ad una, ogni lettera, il Beato è costituito di cinquanta momenti diversi. Di piú: quando il tutto è oggetto di una cogitazione che noveri tutte le divisioni possibili presenti nelle cinquanta lettere, il Beato è formato da ottantuno momenti diversi.[3] In realtà però le cogitazioni che alimentano questo stato proprio del Signore di essere pieno di tutte le potenze sono

[1] I vari princípi (terra, eccetera) sono esposti nel capitolo 8. Essi sono un'espressione delle varie potenze della coscienza e quindi, da questo lato, delle diverse lettere.

[2] Il gruppo delle vocali. ks è considerata costituire da sola una classe.

[3] Vedi lo specchietto, a p. 327.

per numero dodici, derivate, a loro volta, grazie ad un movimento di flusso e riflusso, da sei solamente.[1] Queste potenze beate poi, perché materiate di cogitazioni, sono perciò chiamate col nome di Kālikā.[2]

Sebbene poi queste cogitazioni pure, fatte di potenze, si manifestino, nel piano della Sapienza Pura,[3] nel sembiante di Sapienze e di Signori delle Sapienze[4] (atteso che ivi esse fan parte della zona Suprema-Infima e che ivi *māyā*, non avendo ancora cominciato ad esplicarsi, si trova in uno stato di contrazione), nel piano di *māyā* le differenze tra le diverse cogitazioni entrano però in uno stato di evidenza, per cui esse diventano lettere mayiche; e son quelle che, dopo di aver via via trascorso attraverso i piani della Voce Veggente, della Voce Mediana e della Voce Grossa,[5] si convertono infine (com'è stato detto poc'anzi) in princípi esteriori. Se tuttavia queste lettere, anche quando, mayiche come sono, paiono appesantite da una specie di corporeità, sono però risuscitate dalle sopraddette co-

[1] *a* si evolve in *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*. Successivamente si hanno i dittonghi *e*, *ai*, *o* ed *au*, dovuti ad un movimento involutivo della stessa *a*, piú il punto e l'emissione. *ṛ*, *ṝ*, *ḷ*, *ḹ*, non sono calcolati nel computo.

[2] Kālikā è connesso, secondo Abhinavagupta, colla radice *kal*, che tra l'altro significa anche conoscere (cfr. l'Introduzione, pp. 66, 76 sgg. e piú avanti, pp. 122-123).

[3] Cfr. l'Introduzione, p. 83 e piú avanti, p. 161.

[4] Le Sapienze ed i Signori delle Sapienze sono qui sinonimo dei Mantra e dei Signori dei Mantra (cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 161, 177-178). Le Sapienze (*vidyā*) sono una speciale categoria di formule rituali.

[5] Cfr. l'Introduzione, pp. 64-65.

gitazioni pure, che ne costituiscono, per dir cosí, la vita, riacquistano allora tutta la loro forza; e, tali essendo, somministrano fruizioni e liberazione.

E concludendo, chi scorge cosí il suo proprio sé come unico punto di riposo di tutte le cogitazioni, come ciò dove si rispecchiano tutti i diversi princípi, le diverse creature ed i diversi mondi, diventa un liberato vivente, grazie appunto a questa compenetrazione divina, esente com'è da rappresentazioni discorsive. Ed anche qui egli non è, come prima, vincolato da *mantra* o da altro.

> Il mondo qui tutto risplende dentro
> la coscienza, come vario insieme
> di cose in uno specchio. Se non che
> la coscienza in armonia col succo
> suo proprio del pensiero, pensa questo
> insieme: ma non già cosí lo specchio.

4.

Quando, al fine di entrare nell'essere proprio precedentemente descritto, si purifica gradatamente il conoscere discorsivo, bisogna allora applicare il processo della realizzazione meditativa, nei suoi vari gradi,[1] preceduto dall'insegnamento di buoni maestri, da buone scritture e da una buona dialessi.[2] Si consideri: se gli esseri viventi presumono che il loro sé sia in stato di cattività, tale presunzione, la quale è la causa del conti-

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 65 sgg. e sopra, p. 104.

[2] La "realizzazione meditativa" (*bhāvanā*) è, in ultima istanza, un processo di autosuggestione ottenuta attraverso concentrazioni, eccetera, al culmine del quale le cose contemplate, non importa se reali o irreali, appariscono davanti allo *yogin* come se fossero presenti, in piena evidenza. "Tutto quello perciò, reale o irreale, che viene meditativamente realizzato con grande intensità (dice Dharmakīrti, PV, II, 285; vedi anche BV, I, 270 e SpN, p. 27, dove è citata appunto questa medesima strofa) apparisce chiaramente, al culmine di questo processo, allo *yogin*, adempiendo ai suoi desideri." Tale processo, che, come abbiamo visto, può anche essere applicato a cose irreali, riposa semplicemente su un fatto psicologico, che interessa la religione e la mistica soltanto se le cose meditate, eccetera, sono confortate dalla ragione e dalla tradizione.

nuo della trasmigrazione, è dovuta soltanto ad una rappresentazione discorsiva. Nulla osta però che non si possa manifestare una rappresentazione discorsiva di carattere opposto, che distrugga la rappresentazione causa della trasmigrazione e sia quindi cagione di salute. E tale rappresentazione dev'essere siffatta: Ciò che trascende, dalla terra a Śiva, tutti i princípi limitati, costituito da unica illimitata coscienza, questa è la suprema realtà, il luogo dove stan compartite tutte le cose, la forza vitale del tutto, per cui il tutto respira, e questa non son altro che io, per cui io trascendo il tutto e son naturato dal tutto. In coloro poi che sono accecati da *māyā*, non possedendo essi una buona dialessi, eccetera, tale rappresentazione non nasce. I seguaci di Viṣṇu e via dicendo sono infatti ristretti dal principio attaccamento nell'àmbito dei loro testi sacri soltanto, senza avere neanche il desiderio di conoscere concezioni piú elevate; per cui sono in realtà nemici di una buona dialessi, di una buona tradizione e degli insegnamenti di un buon Maestro. Ché, com'è detto nel *Parameśvaratantra*: "I seguaci di Viṣṇu, eccetera, sotto l'influenza, tutti quanti, dell'attaccamento e della sapienza impura,[1] non riescono a trovare la suprema realtà, esclusi dalla conoscenza di chi tutto conosce." Perciò soltanto coloro che son stati colpiti da un'intensa, divina caduta di potenza, gradatamente purificate, grazie all'ausilio di buone scritture,

1 Cfr. l'Introduzione, p. 84 e piú avanti, pp. 165 sgg.

eccetera, le loro rappresentazioni discorsive, possono entrare nel supremo essere proprio. Ma (voi direte) la suprema realtà è allora possibile oggetto di rappresentazioni discorsive? Niente affatto; ché le loro funzioni si esauriscono nella distruzione di ciò che è l'impressione della dualità, ma, quanto alla suprema realtà, che è tutto in tutto e come tale luminosa di luce propria, esse non sono di giovamento o nocumento alcuno.

Un individuo colpito da una caduta di potenza intensissima è, a questo proposito, un "liberato naturale" e, come tale, la buona dialessi sorge in lui — che è chiamato "un iniziato dalle Dee" — da se stessa, spontaneamente. Negli altri, essa sorge invece grazie allo studio delle scritture, eccetera, come distesamente diremo dove si tratterà di illustrare le cadute di potenza.[1] Giova a questo punto distinguere che, mentre la funzione del maestro consiste nella spiegazione delle scritture, la funzione di queste sta nel suscitare una corrispondente rappresentazione mentale, futura fonte di una serie di rappresentazioni congeniali l'una all'altra e non perplesse da dubbi. La dialessi, da parte sua, non è (com'è detto) altro che tale serie. Questa dialessi è poi detta essere la "realizzazione meditativa", ossia quell'operazione mentale che "realizza", col restituirle la sua evidenza, una cosa che, quantunque reale, sembrava, a causa del suo stato di inevidenza, irreale. Tranne una buona dialessi, materiata dalla luce

[1] Nel cap. 11.

della Sapienza Pura, non c'è poi qui nessun altro elemento dello yoga che possa fungere da diretto mezzo di realizzazione della suprema realtà. Gli altri elementi, ossia l'insieme delle discipline (ascesi, eccetera), l'insieme delle proibizioni (non uccidere, eccetera), i vari modi di controllare il respiro (inalazione, eccetera), i quali tutti si basano sul conoscibile, quale funzione, di grazia, possono dunque svolgere quanto alla coscienza? La stessa emancipazione dei sensi dai loro rispettivi oggetti non può se non ingagliardire la sfera dei sensi. Le altre tre pratiche, sempre piú elevate, della concentrazione, della contemplazione, e dell'assorbimento totale, progredendo via via coll'esercizio, non possono, da parte loro, far altro che compartire al contemplatore uno stato di identità colla cosa contemplata. L'esercizio rispetto alla suprema realtà, a Śiva, che esiste in sé e per sé, non ha, oltre a ciò, ragione di essere. L'esercizio consiste infatti nella trasmissione al soffio vitale, alla mente o al corpo di cose che appartengono alla coscienza, cosí come, ad esempio, l'esercizio di sollevar pesi, di intendere il senso delle sacre scritture, di danzare e via dicendo. Nella coscienza non c'è tuttavia nulla da togliere o da aggiungere; e quindi che esercizio ci può essere rispetto ad essa? Ma allora (voi direte) la dialessi a che serve? La dialessi (noi vi replichiamo) serve, come abbiamo già detto, soltanto ad eliminare l'impressione della dualità e a nient'altro. Oppure, lo scopo dell'esercizio può essere cosí definito (e questo vale anche per gli

esercizi di carattere ordinario), ossia come la manifestazione in un corpo, eccetera, — che, essendo naturato di coscienza, contiene ogni possibile aspetto, — dell'aspetto desiderato e l'eliminazione dell'aspetto contrario. Quanto alla suprema realtà non c'è però, com'è stato detto, nulla da togliere. La stessa cosiddetta impressione della dualità non è una cosa a sé stante, separata dalla coscienza, ma solo uno stato di nescienza del proprio essere e nient'altro. Il senso ultimo di quanto abbiamo detto, che, cioè, la conoscenza discorsiva serve solo ad eliminare la dualità, non è perciò se non questo, che, vale a dire, quando l'essere proprio, luminoso di luce propria, abbandona gradatamente lo stato di nescienza che aveva spontaneamente assunto grazie alla sua libertà e si illumina, esso è dapprima propenso a dischiudersi, successivamente in atto di dischiudersi, e infine pienamente dischiuso;[1] e in questo senso anche il processo di illuminazione non è altro che la stessa natura propria del Signore, che cosí vuole manifestarsi. Perciò, quanto alla coscienza, gli elementi dello yoga non sono mezzi di realizzazione diretti. Ma essi possono però agevolare la buona dialessi, la quale soltanto è qui un mezzo di realizzazione diretto. La Sapienza Pura[2] altro non è se non essa, che, da parte sua, può essere purificata in piú modi diversi, ossia

[1] In altre parole, l'illuminazione è un atto libero del Signore e, come tale, non può cadere sotto la necessità delle rappresentazioni discorsive.

[2] Cfr. indietro, pp. 83-84.

col sacrificio, colla libazione, colla preghiera, col voto e collo *yoga*.

Adunque, il sacrificio è l'offerta di tutte le cose al Signore ed a Lui solo, al fine di confermare questa rappresentazione, che cioè tutte le cose stanno unicamente in Lui e niente esiste separato da Lui; dove l'impiego esteriore di ogni cosa piacevole (fiori offerte profumi eccetera) è raccomandato in vista del fatto che di tutte quelle cose che per la loro piacevolezza son suscettibili di spontaneamente entrare nella coscienza, di esse è agevole, dico, l'offerta al Signore.[1] La libazione è la dissoluzione di tutte le cose nel fuoco della coscienza divina, affine di conseguire in tutta la sua fermezza questa rappresentazione, che cioè tutte le cose son costituite dal fuoco del Signore, che, concepito siccome una bramosia di divorare dentro di sé tutto quello che esiste, dev'essere l'unica cosa che deve restare di esse.[2] Non altrimenti, la preghiera consiste in questa interiore cogitazione, che cioè la suprema realtà esiste in sé e per sé, affatto indipendente dalle cose della realtà conoscibile, differenziate, affinché quanto ne nasca sia una cogitazione che abbracci ambedue questi termini. Il voto è la vista di tutte le cose — anche il corpo, un vaso, eccetera — alla luce di questa presunzione, che cioè

1 Le cose piacevoli dischiudono, espandono la coscienza che viceversa si contrae alla vista del brutto.

2 "Il bagno — dice similmente Abhinavagupta nel *Tantrāloka*, III, p. 118 — è l'immersione del corpo nella cenere bianca nata dal combustibile del tutto bruciato dal fuoco risplendente della coscienza."

esse sono identiche al Signore: affine di ottenere, senza bisogno di ulteriori mezzi di realizzazione, la presunzione, dovunque e quandunque, che ogni cosa non è altro che il Signore. "Il voto supremo (è detto nel *Nandīśikhātantra*) è l'eguaglianza di tutte le cose." Similmente, lo *yoga* è una determinata rappresentazione consistente in un'attenta riflessione sull'essere proprio della suprema realtà, affine di corroborare, quanto a lei, questa convinzione, che cioè tutto quello che esiste non è altro che la luce eterna dell'ultima realtà, che, quantunque si illumini grazie a varie rappresentazioni, le quali hanno la natura di parti della Sapienza Pura, è nondimeno pienamente indipendente da esse.

A questo proposito, la natura propria del Signore è la coscienza in tutta la sua pienezza; e la sua potenza non è se non questa pienezza. Questa potenza dai testi sacri viene chiamata con vari nomi, ordinati alla significazione dei suoi effetti, ossia Famiglia, Capacità, Ondazione, Cuore, Essenza, Movimento, Magnificenza, Signora della Triade, Kālī, Attrattrice, Terrifica, Voce, Fruizione, Vista, Eterna e via dicendo, volendosi con questo significare che essa può stare nel cuore dei contemplanti non importa se in questa o quella forma. Se la coscienza si illumina nell'aspetto di pienezza, questo si deve poi alla visione di questa sua totalità di potenza. E le potenze del Signore sono infinite. Ma che piú? Tanto è il tutto, tante sono le potenze divine; le quali come possono perciò essere insegnate? Il tutto si con-

tiene tuttavia in tre potenze, attraverso le quali il Signore nutre vede illumina l'intera realtà da Śiva alla terra; cioè, attraverso la potenza Suprema in tal modo che essa non sia altro che una forma di coscienza, mai oggetto di veruna possibile rappresentazione discorsiva; attraverso la potenza Suprema-Infima in modo che essa sia insieme distinzione e non distinzione, cosí come un elefante che si riflette dentro uno specchio; e attraverso la potenza Infima cosí che essa apparisca in uno stato di distinzione soltanto, costituita da forme di esistenza distinte l'una dall'altra. La potenza grazie alla quale il Signore divora in se stesso, abbracciandolo ed unificandolo, questo tutto che egli sostiene in tre modi diversi, è la beata Suprema soltanto,[1] chiamata altresí con altri nomi, esplicativi della sua natura, "Essenza delle Madri",[2] "Divoratrice del Tempo", eccetera. Queste quattro potenze si scindono liberamente in tre aspetti diversi ciascuna, in ragione dei tre momenti di creazione, permanenza e riassorbimento, sí da diventar cosí dodici.

Si consideri:[3] 1) dapprima, la coscienza "opera" le cose dentro di se stessa; 2) dopo, essa le "opera" anche esteriormente, in uno stato cioè di evidenza, attaccandosi allo stesso tempo a queste

1 In altre parole, la forza stessa della coscienza che consente lo svolgersi dei tre gradi precedenti ed attraverso essi si esprime.

2 Il nome sanscrito può essere ugualmente tradotto con Essenza dei Soggetti Conoscenti. Ambedue i significati sono legittimati dalla tradizione.

3 Cfr. l'Introduzione, pp. 66, 76 sgg. Sui vari significati che si debbono attribuire al verbo 'operare' (*kal*) vedi anche indietro, p. 113.

cose da lei cosí operate; 3) questa cosa, in un terzo tempo, la coscienza la "opera" ancora una volta, desiderosa adesso di riassorbirla dentro di sé; 4) la coscienza, a questo punto, crea e divora il dubbio, che è di ostacolo a questo riassorbimento; 5) ed "opera", riassorbendola dentro di sé, questa parte di cosa nei cui riguardi è stato divorato ciò che era il dubbio; 6) la coscienza, pensando quindi che la sua essenza consiste appunto in questo suo potere di riassorbire, "opera" anche il suo proprio essere; 7) e, dopo di questa operazione nei riguardi di questo suo proprio essere riassorbitore, la coscienza "opera" poi le cose, in tal modo che, mentre alcune rimangono allo stato di impressioni latenti, di altre altro invece non resti se non coscienza; 8) poi, inseparabilmente dalla detta "operazione" rispetto al suo proprio essere, essa "opera" anche la ruota dei sensi; 9) dopo, essa "opera" anche il signore dei sensi;[1] 10) la coscienza "opera" poi anche il soggetto conoscente limitato, immerso in *māyā*; 11) e, dopo di esso, anche il soggetto in atto di abbandonare il suo stato di contrazione e bramoso di ottenere uno stato di pieno dischiudimento; 12) dopo di che essa "opera" anche il suo proprio essere pienamente dischiuso.

Queste dodici beate coscienze, chiamate col nome di Kālī, nascono nei riguardi di piú soggetti conoscenti insieme o anche di uno solo, simultaneamente o successivamente, diadicamente, tria-

[1] Il senso dell'io. Cfr. piú avanti, pp. 169-170.

dicamente e via dicendo. Esse si svolgono in forma di ruote e, manifestandosi sia esteriormente, attraverso i mesi, le vocali, gli asterismi zodiacali, eccetera,[1] sia interiormente, attraverso le cose sensibili, vasi, panni e via dicendo, alimentano la libertà del Signore della ruota. Il senso poi della parola "operazione" è andare, gettare, conoscere, contare, rendere oggetto di fruizione, parlare, dissolvere in se stessi. "Kālī (come ha detto infatti il maestro di Bhūtirāja), Kālī è cosí chiamata, perché getta, conosce e perché da lei dipendono le operazioni." Quest'argomento si può poi vedere distesamente trattato in vari miei commenti, come in quello da me scritto all'Inno proprio di questa scuola,[2] eccetera. Ché, se è vero che un grande segreto (tale l'opinione dei miei maestri) non deve essere tutto dichiarato in un sol luogo, neppure però bisogna tenerlo completamente nascosto.

In conclusione, bisogna considerare che il sacrificio, la libazione, eccetera, da noi descritti poc'anzi, debbono essere celebrati solo in onore del Signore. Tutti infatti guardano a Viṣṇu, a Śiva, eccetera, come se fossero essi il Signore, stimando cosí degno di essere assunto ciò che dovrebbe piuttosto essere abbandonato. Or è necessario che

[1] I dodici mesi, le dodici vocali principali (escluse ṛ, eccetera), le dodici costellazioni dello zodiaco possono essere meditate, secondo il sistema Krama, come un'espressione dei suddetti dodici momenti della coscienza.

[2] Il *Kramastotra* o *Stotrabhaṭṭāraka*, non ancora edito e forse perduto. Perduto è apparentemente anche il commento scritto da Abhinavagupta su quest'opera, la *Kramakeli*.

gli *yogin* di ordine piú elevato si liberino di questa errata concezione; e perciò appunto Vidyādhipati nel suo *Anubhavastotra*,[1] si è con tanto trasporto adoperato. Se rispetto ai cinque detti elementi, dal sacrificio allo yoga, bisogna dunque cosí comportarsi, da sempre piú confermarsi in ognuno di essi, in vari modi, non c'è tuttavia bisogno veruno (e prova ne sia quanto si dice nel *Mālinīvijaya*) di tormentar se stessi a discernere ciò che si può da ciò che non si può mangiare, ciò che è puro da ciò che è impuro: tutte cose che lungi dall'essere intrinseca proprietà dell'oggetto, non sono altro che una nostra costruzione immaginaria. La purezza non è infatti parte della natura della cosa, cosí come lo è il colore azzurro, eccetera; prova il fatto che una stessa e medesima cosa è detta in altre scuole impura, come accade, ad esempio, a proposito dell'offerta da dare quand'uno è stato iniziato. Ché se altri mi obiettasse che in virtú di un'ingiunzione religiosa una cosa, in una data circostanza, rispetto a un dato individuo, diventa impura, rispondervi che il medesimo dovrebbe allora accadere quanto a un'ingiunzione religiosa contraria. Ma (voi direte) le ingiunzioni religiose contrarie son contraddette dalla precedente e perciò sono false. Niente affatto! la facoltà di contraddizione, di convincere cioè di falso le regole predicate dalle altre scuole, compete unicamente alle ingiunzioni rivelate da Śiva, com'è testimoniato sia dalla

1 Apparentemente perduto. Alcuni brani di quest'inno sono citati da Abhinavagupta nel TA, III, pp. 157 sgg.

ragione, sia da infinite sacre scritture, a cominciare dal *Sarvajñānottara*. Ma di questo piú avanti.[1] Ogni precetto, sia esso una proibizione o una prescrizione, non importa se predicato da scuole vediche o da scritture scivaite (il Siddhānta, il Tantra, il Kula, l'Ucchuṣma, eccetera) non è, perciò, quanto alla suprema realtà, di aiuto o disaiuto alcuno. E questo medesimo è detto nel *Mālinīvijaya*, eccetera, e può essere visto distesamente nel *Tantrāloka*.

"Io sono insenziente,
inceppato dall'azione carmica,
inquinato da macchie,
mosso da altri": quest'idea dell'anima
imprigionata deve trasmutarsi
nel suo contrario; e convinta costei
diventerà d'un subito il Signore,
il tutto il corpo ed il sé coscienza

Intento sia lo *yogin* senza tregua
però che faccia sua questa certezza
senza dubbiare in vani insegnamenti
infantili e smarrirsi collo sguardo
in cose prive d'ogni realtà.

1 Nel cap. 21. Cfr. anche l'Introduzione, pp. 60-63.

5.

1. Passeremo adesso ai mezzi di realizzazione minimi. Quando il conoscere discorsivo è, a questo proposito, in grado di purificarsi da se medesimo, indipendentemente da ogni altro mezzo di realizzazione, — separatosi allora dal regime e dalle operazioni proprie dell'anima imprigionata e raggiunto, col favore della Sapienza Pura, lo stato di potenza del Signore, — manifesta infine, preso esso stesso come mezzo, la cosiddetta conoscenza potenziata. E tutto ciò è stato spiegato nel capitolo precedente. Quando invece il conoscere discorsivo, dipendente, per purificarsi, da altri mezzi di realizzazione, prende come mezzi cose di natura limitata, quali la mente, il soffio vitale, il corpo, gli oggetti sensibili come un vaso, eccetera, manifesta, raggiunto uno stato, per dir cosí, di minimezza, la cosiddetta conoscenza minima. La mente, a questo proposito, è qui rappresentata dalla contemplazione. Il soffio vitale può essere grosso e sottile. Il primo è rappresentato dalla respirazione, la quale comprende le cinque

diverse funzioni dei soffi ascendente, discendente, equilibrante, verticale e pervadente. Quello sottile, chiamato qui col nome di "fonema" lo esporremo piú avanti.[1] Il corpo è rappresentato da certi atteggiamenti speciali, chiamati qui col nome di "pose". Gli oggetti esteriori sono qui rappresentati dai recipienti sacrificali, dalla superficie sacrificale, dal simbolo, eccetera, i quali sono gli strumenti dell'adorazione e via dicendo e saranno esposti in seguito.[2]

Ma intanto insegnamo la qui convenevole contemplazione. Ciò che è la detta suprema realtà insita in ogni principio, luminosa di luce propria, questa avendo contemplata nella coscienza del proprio cuore, cosí poi si contempli, che, cioè, ivi si congiungono il fuoco, il sole e la luna, consistenti nel soggetto conoscente, nei mezzi di conoscenza e nel conoscibile rispettivamente, sin a che, finalmente, attizzato dal vento della contemplazione, non si manifesti il fuoco del Gran Tremendo. Di questo fuoco, circondato dalle fiamme delle dodici precedenti potenze,[3] a forma di ruota, si mediti che, esternatosi attraverso uno dei canali dei sensi, non importa se gli occhi o altri, prenda riposo nella realtà esteriore, costituita dal conoscibile; e che per opera di esso che si è in lei cosí riposato questa realtà esteriore empiuta prima in forma di luna, attraverso un processo di creazione, manifestata nella specie

1 Nella terza parte di questo stesso capitolo.
2 Nei capp. 12 sgg. 3 Cfr. il cap. precedente, pp. 122-124.

poi di sole, grazie alla permanenza, e dissolta quindi in forma di fuoco dissolutore,[1] ricuperi infine lo stato di cui non è il piú alto. E cosí questa ruota diventa piena di tutte le forme di esistenza esteriori, confluite in identità dentro di essa. Si mediti poi che questa ruota cosí faccia anche di tutte quelle forme di esistenza che sopravvivono allo stato di impressioni latenti. Coloro, cosí, che senza tregua sono intenti a tale contemplazione, convinti che, se da un verso i processi di creazione, permanenza e riassorbimento, si fondano in realtà solo sulla propria coscienza, questa dall'altro canto non consiste di fatto se non in questa libertà di creare, eccetera, costoro, dico, si immedesimano subito col Tremendo. Mercé l'esercizio, si ottengono poi anche tutti i poteri magici desiderati e via dicendo.

Presente entro tutti i princípi
la triade, luminosa
di per se stessa, d'oggetto
mezzi e soggetto, lo *yogin*
dentro di sé, nella sede
beata del cuore contempli.

L'onnipresente signore
della ruota dei raggi di queste
dodici grandi potenze

[1] La luna, il sole e il fuoco sono costantemente associati al conoscibile, ai mezzi di conoscenza, ed il soggetto conoscente alla creazione, alla permanenza ed alla dissoluzione, al respiro discendente, al respiro ascendente e a quello verticale, eccetera. Su tutto ciò vedi lo specchietto a p. 329.

contempli che per gli eterei
canali dei sensi si esterni
nella realtà conoscibile
manifestando le varie
creazioni e dissolvimenti.

Il cerchio di tutte le cose
interne ed esterne, da lui
divorate, contempli lo *yogin*
che dentro il suo sé si riposi
e questo così splenderà.

Queste sono le strofe riassuntive. E questa è la contemplazione.

2. Vediamo adesso la respirazione. Quand'uno sta per emettere il soffio vitale, si riposa in primo luogo nel vuoto, dentro il suo cuore; poi, in seguito al sorgere del soffio ascendente, nella realtà esterna; grazie poi all'immissione della luna, cioè del soffio discendente, intuisce il suo essere sostanziato di tutte le cose della realtà esterna e si libera totalmente d'ogni desiderio; mercé quindi al sorgere del soffio equilibrante, oggetto d'esperienza diventa un riposo costituito dalla fusione reciproca d'ogni forma d'esistenza; poi, sorgendo il fuoco del soffio verticale, egli divora le limitazioni di soggetto conoscente, di realtà conoscibile, eccetera; e infine, cessato tale fuoco divoratore, risplende grazie al sorgere del soffio pervadente, scevro ed immune da ogni limitazione. Questi sei riposi, dal vuoto al soffio pervadente, son chiamati, conformemente agli

insegnamenti ricevuti, le sei terre di beatitudine; e, rispettivamente, i loro nomi sono "beatitudine innata", "senza beatitudine", "beatitudine che viene dall'altro", "beatitudine del *brahman*", "grande beatitudine" e "beatitudine intelligente".[1] La realtà unica, priva di tramonto e d'aurora, che anima ed unifica queste sei beatitudini, è la "beatitudine cosmica", il fondamento reale di ogni riposo interiore; chi riposi perciò in queste terre di respirazione, non importa se in tutte o se in una, in due e via dicendo, ottiene alla fine una specie di riposo diversa, distinta e indipendente dal corpo, dal soffio vitale, eccetera. Il devoto che sia continuamente intento a questa segreta pratica della respirazione, seme di creazione e dissoluzione,[2] può senza difficoltà arrivare a purificare il suo conoscere discorsivo.

In ognuno di questi riposi ci sono inoltre cinque stati, determinati da una maggiore o minore intensità di penetrazione. Il primo di essi consiste, a questo proposito, in una sensazione di beatitudine, derivata dall'essere in contatto con una parte della pienezza della coscienza; c'è poi una specie di salto, provocato dal fatto che uno ha, per un istante, la sensazione di essere privo di corpo; successivamente, si ha un tremor di spa-

[1] Queste sei terre di beatitudine coincidono dunque colle cinque forme di respirazione, tranne la prima che dev'essere meditata prima del nascere del soffio vitale (TA, v, pp. 348 sgg.; MVV, p. 107).

[2] La creazione eccetera del tutto dipende in ultima istanza dal soffio vitale.

vento, poiché l'improvvisa presa di possesso della propria forza indebolisce la presunta normale identificazione del corpo colla coscienza; [1] dopo, una sensazione di sonno, provocata dalla cessazione di ogni attività diretta verso l'esterno; e infine — quando, cessata la presunzione che quanto non è il nostro vero sé invece lo sia, cessa di esistere, essendo il proprio sé tutte le cose, la presunzione che quanto veramente lo è non lo sia — uno stato di vibratività, causato dal sorgere della gran pervasione.[2] Queste cinque esperienze corrispondono agli stati di veglia, sogno, sonno profondo, quarto e transquarto,[3] e si producono di mano in mano che si entri nelle ruote del triangolo, del bulbo, del cuore, del palato e della serpentina terminale.[4] Quello che è, in tale riposo nelle respirazioni, quel movimento supremo che le anima, si manifesta in tre modi diversi, secondo che in esso il conoscibile sia o dissolto o in atto di esplicitarsi e già esplicitato. Questi tre gradi sono, come noi diremo a luogo e tempo opportuni, i tre simboli. Il simbolo supremo è qui poi il cuore della *Yoginī*.[5] Lo stato di movi-

1 La forza è l'energia dell'io, che viene percepito all'improvviso in tutta la sua purezza. A questa identificazione della coscienza col corpo, col soffio vitale, eccetera, siamo assuefatti, leggiamo nel *Tantrāloka*, da un numero infinito di vite, tante quante la sabbia del mare (TA, v., p. 411). 2 La coscienza nella sua pienezza.

3 Sugli stati vedi piú avanti, cap. 9, pp. 188 sgg.

4 La ruota finale, dove è ascesa la *kuṇḍalinī*, la serpentina. Vedi l'Introduzione, pp. 69-70.

5 I tre simboli sono i tre *liṅga* (vedi l'Introduzione, p. 65). Il cuore della *yoginī* è la coscienza stessa, la grande matrice cosmica.

mento per eccellenza è, a questo proposito, realizzato attraverso un riposo nell'emissione, quando cioè sorge dentro di noi lo stato di unione tra Śiva e la Potenza, come quello che appunto consiste in un continuo alternarsi di contrazioni e dischiusioni.[1]

E tanto basti intorno a questa parte. La penetrazione in tale stato può essere solo sperimentata da se medesimi.

Prima nella coscienza
sua propria, e nel conoscibile poi
riposando, il devoto lo empia ed empiutolo
in esso riposi e d'un subito
la distinzione in oggetto e soggetto divori.
E mercé poi alla pervasione
riposi. Son queste, col vuoto,
dal soffio ascendente al pervadente, le sei
terre strumento. Il diverso spiegarsi
degli stati di veglia e degli altri sopr'esse si fonda.

E, in breve, chi in essi si esercita
raggiunge la sede pensiero, la fonte
d'ogni creare e dissolvere.

Queste sono le stanze di intermezzo. E questa è la respirazione.

[1] "Un'asina o una giumenta si rallegra in cuor suo quando entra in uno stato in cui i suoi genitali, la sede della beatitudine, si contraggono e si dischiudono; in considerazione di quest'esempio giova dunque raggiungere lo stato di unione di Śiva e della Potenza, consistente in tali movimenti di dischiusione e contrazione

3. Ora passeremo al "fonema", costituito dal soffio vitale nella sua forma sottile. Il cosiddetto "fonema" è, a questo proposito, quel suono, simile ad un emissione inarticolata di voce, che si manifesta nella respirazione da noi descritta. La natura di questo "fonema" consiste essenzialmente nei semi della creazione e della dissoluzione,[1] e, attraverso costante esercizio su di esso, si arriva a conseguire la suprema coscienza. Pronunciando dentro di noi o formulando a memoria le varie consonanti da *k* a *s*, con o senza le vocali, si produce, cioè, questa o quella specie di contatto col movimento della coscienza: il quale si manifesta appunto in tutta la sua pienezza, se i suoni che lo determinano sono esenti dal rapporto convenzionale costante sussistente tra segno fonico e cosa significata.[2] Anche le parole dotate di tale rapporto suscitano tuttavia l'immagine di questo o di quell'oggetto, come cioè una qualunque costruzione immaginaria, e via discorrendo.[3] La dottrina segreta del "fonema" consiste in questo, che cioè lo *yogin* unificati, dopo di essere entrato in contatto colla coscienza suprema, il cuore, la gola e le labbra, deve uni-

e gravido di tutte le cose via via dissolte e create in esso senza sosta" (TA, v, p. 361; cfr. anche PTV, p. 227). L'esempio dell'asina eccetera è tratto sicuramente da qualche *tantra* e ripreso da Abhinavagupta. Su tutto ciò vedi anche l'Appendice terza, pp. 321 sgg.

1 I movimenti di espirazione ed inspirazione rappresentati simbolicamente dai fonemi *h* e *s*. 2 Cfr. l'Introduzione, pp. 47 sgg.

3 In altri termini, se dotate di una certa efficienza sono anche le parole convenzionali, tanto piú lo debbono essere quelle aconvenzionali.

ficare tra di loro anche le due ruote finali ed il cuore.[1] Secondo alcuni, certi colori interiori, bianco, giallo e via dicendo, sviluppatisi in unione con un interno vibrante pensiero, possono, meditati, provocare un'esperienza diretta della coscienza.

> Compenetrati nella propria sede
> grazie a quel movimento di coscienza
> che nasce, il senso espresso non essendoci,
> ed alla luna ed al sole repressi,[2]
> piena l'intelligenza brilla, in questo
> mezzo dei semi e dei gruppi sillabici.

Questa è la stanza d'intermezzo. E questo è il metodo che si basa sul "fonema". Le "pose" le esporremo là dove parleremo delle *mudrā*.[3]

> Il discorsivo conoscere in certi non riesce
> a diventare pieno da sé, e fa bisogno di mezzi
> per renderlo puro. Molteplici sono i mezzi, basati
> sulla mente, sul soffio, sul corpo, sul mondo
> esteriore, laonde minimi sono chiamati.
> Ma quanto al frutto supremo, alla mèta,
> non v'è certo divario veruno.

1 Vedi l'Introduzione, pp. 90 sgg.

2 Il soffio ascendente e quello discendente, eccetera.

3 Le pose che possono essere apprese solo dalla viva voce del Maestro sono implicite nei brevi accenni alle *mudrā* nei capp. 13 e 22.

6.

Vediamo adesso i mezzi di realizzazione che si basano sulla realtà esteriore, i quali sono chiamati col nome di "varietà dei supporti". Il supporto, a questo proposito, può essere triplice: l'aria del soffio vitale, il corpo e la realtà esteriore. Qui soltanto i metodi concernenti il soffio vitale. Tutta questa intera Via — che descriveremo in seguito [1] — riposa sul soffio vitale ed è, da esso, misurata. Il tempo è, unicamente, ciò che la misura secondo successione e non successione. Esso appare nell'interno del Signore e la sua apparizione è suscitata dalla potenza divina, chiamata Kālī. Ed il soffio vitale non è altro che questa apparizione differenziata della successione e della non successione. La coscienza, infatti, prende una forma separata dalle cose conoscibili e quindi, in virtú di questa limitazione — autodeterminandosi in realtà conoscibile — si presenta nell'aspetto di etere.[2] Subito dopo, grazie

[1] Cfr. piú avanti, capp. 7-10 e l'Introduzione, p. 82.

[2] L'etere è il vuoto. Su tutto ciò, cfr. l'Introduzione, pp. 67-68.

alla sua libertà, la coscienza si proietta su questo conoscibile, desiderosa di farlo suo; da questo momento in poi, essa diventa soffio vitale, vita, nel senso che quello che in essa prevale è la potenza di azione. Questo soffio vitale, questa vita empie il corpo con cinque forme diverse; appunto per questo fatto, il corpo appare come se fosse cosciente.

La potenza di azione genera, da una parte, la Via del tempo e, dall'altra parte, la Via dello spazio costituita dalla molteplicità dei corpi. Nella Via del tempo sono comprese tre Vie, ossia la Via delle lettere, la Via dei *mantra* e la Via delle formule di lode, di forma suprema, sottile e grossa rispettivamente. La Via dello spazio contiene, analogamente tre Vie, ossia la Via delle compagini, la Via dei princípi e la Via dei mondi, le quali saranno esposte a tempo e luogo opportuni.[1]

Se, a questo proposito, il soffio ascendente è fuso e diffuso, nel corpo, dentro e di fuori, uno sforzo riconoscibile e manifesto si ha tuttavia, soltanto a partire dal cuore, e perciò a partire appunto da esso sarà qui esposto. La causa che determina la spinta del soffio vitale è triplice, ossia una potenza del Signore, la potenza del Sé e il soffio ascendente: ognuno di questi tre elementi potendo, secondo i casi, prevalere sugli altri.[2] Il movimento del soffio ascendente, che

[1] La via dei mondi e la via dei princípi sono rispettivamente esposte nei capp. 7 e 8. Sulle altre cfr. il cap. 10.

[2] La potenza del Signore prevale sugli altri quando uno apre e

parte dal cuore e termina nella ruota finale,[1] si svolge in uno spazio di trentasei dita, una volta nell'espirazione ed una volta nell'inspirazione: dove ogni dito è, naturalmente, commisurato alla proporzione di ogni essere, ogni essere avendo una forza, una capacità di sforzo ed un corpo a lui proporzionali. Nello spazio di un atto respiratorio,[2] si conclude il tempo in tutte le sue partizioni, i periodi di ventiquattro minuti, i giorni lunari, i mesi, gli anni, i periodi di molti anni. Precisamente: se facciamo equivalere la sessantesima parte di un periodo di ventiquattro minuti ad un dito e un quinto si ha, secondo questo criterio, il sorgere di un periodo di ventiquattro minuti; un periodo di ventiquattro minuti è, infatti, costituito da sessanta periodi di ventiquattro secondi, e, perciò, equivale a settantadue dita.[3]

Veniamo adesso al sorgere di un giorno lunare. Un periodo di un ottavo di secondo equivale a due dita e un quarto; quattro periodi di un ot-

chiude gli occhi; la potenza del sé quando si contraggono e distraggono i genitali; la potenza del soffio ascendente nella respirazione vera e propria (TA, VI, p. 46).

1 La ruota finale di cui qui si parla non è la ruota finale vera e propria, dodici dita sopra il foro di Brahmā, ma il foro di Brahmā stesso.

2 Un atto respiratorio medio dura 4 secondi; in ventiquattr'ore ce ne sono 21 600.

3 Se nei quattro secondi dell'atto respiratorio si proietta un periodo di ventiquattro minuti, ogni sessantesimo di questo periodo (24 secondi) equivale ovviamente al periodo di un 1/15 di secondo ($1/15 \times 60 = 4$), al tempo cioè impiegato dal soffio vitale a percorrere un dito e un quinto di spazio ($1\,1/5 \times 60 = 72$).

tavo di secondo costituiscono un periodo di mezzo secondo. I crepuscoli consistono in un mezzo ottavo di secondo ciascuno.[1] Nell'espirazione si ha il giorno, nell'inspirazione la notte.

Passeremo ora al sorgere di un mese. Il giorno equivale qui alla quindicina oscura, la notte alla quindicina chiara.[2] Il primo e l'ultimo mezzo periodo di un ottavo di secondo di ogni quindicina sono i momenti di riposo e sono, perciò, esclusi da ogni determinazione temporale. I giorni lunari sono rappresentati dai quindici ottavi di secondo intermedi. Ognuno di essi è costituito da un momento di luce e da un momento di riposo, che corrispondono, rispettivamente, al giorno ed alla notte. Il giorno, a questo proposito, consiste in uno stato di conoscibilità, nella luce; la notte nel dissolversi del conoscibile nel soggetto riflettente.[3] Di questi due

1 Il giorno lunare, costituito dalla trentesima parte di un mese lunare, sta qui per giorno in generale. Ogni periodo di mezzo secondo (in quattro secondi ce ne sono otto) equivale, misurato in tempo esteriore, a tre ore ($3 \times 8 = 24$). I crepuscoli che si hanno nel momento in cui il sole (= soffio ascendente) è tramontato e la luna (= soffio discendente) non è ancora sorta sull'orizzonte, e viceversa, sono esclusi dal computo, non sono misurati dal tempo. Nei crepuscoli si produce l'eliminazione di ogni dualità, di ogni polarità (in essi non c'è piú né sole né luna, né soffio ascendente né soffio discendente, né giorno né notte, eccetera) e quindi una vera e propria interruzione della durata profana, della trasmigrazione.

2 Mentre, durante la proiezione del giorno, il giorno equivaleva all'espirazione, questa, nella proiezione del mese, equivale alla quindicina scura. Il contrario dicasi della quindicina chiara.

3 Il giorno (la luce) simboleggia la creatività incessante della coscienza, il suo uscire fuori di sé; la notte (il pensiero) il riposo della luce, dell'essere nel soggetto.

momenti di luce e di riposo, esistono poi infinite varietà, provocate dalla loro maggiore o minore durata. Quando sono eguali, si ha l'equinozio. Nella quindicina oscura, la luna — il soffio discendente — depone, ad una ad una, tutte le sue parti alimentatrici nel sole — il soffio ascendente — fino a quando, nel quindicesimo ottavo di secondo, in vicinanza della ruota finale, la luna, le cui parti si sono successivamente esaurite, si dissolve nel sole, nel soffio ascendente. Il mezzo ottavo di secondo che vien subito dopo è il punto di connessione tra le due quindicine; di questo mezzo ottavo di secondo, la prima metà appartiene al giorno lunare di novilunio, che lo precede; e la seconda metà al primo giorno lunare della seconda quindicina. Quando, a questo proposito, in questa parte, attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara, si inserisce la parte attribuita al novilunio, si ha l'eclissi. Quest'inserirsi è causato da un'interruzione del giorno, che può essere provocata o da un colpo di tosse, o da uno sforzo intenzionale, o da cosciente attenzione, eccetera. Nell'eclissi, il demone Rāhu [1] — il soggetto conoscente mayico — che si accompagna alla luna, cioè al conoscibile, beve l'ambrosia lunare, che defluisce allora nel sole. Per sua intrinseca natura, egli non è tuttavia capace di dissolverli ma solamente di

[1] Rāhu è il nodo ascendente della luna, considerato dagli Indiani come un pianeta di carattere demoniaco. Un colpo di tosse eccetera aumenta la velocità del soffio vitale che quindi occupa una parte di giorno in meno.

offuscarli. Questo momento effettua l'unificazione di soggetto conoscente, mezzi di conoscenza e conoscibile [1] ed è, perciò, singolarmente propizio; i frutti che esso somministra sono attinenti all'aldilà. Successivamente, durante l'inspirazione, il sole, naturato di intelligenza, empie, progressivamente, la luna — il soffio discendente — dotandola, ad una ad una, di tutte le sue parti, fino a quando, nel quindicesimo ottavo di secondo, si ha il plenilunio. Subito dopo, si ha il momento di connessione tra le due quindicine e l'eclissi, come prima; i frutti che questa somministra sono però, a differenza dell'altra, attinenti alla vita di qua.

Adesso il sorgere di un anno. Alla quindicina scura corrisponde, in questo caso, il moto di progressione solare verso settentrione; ogni sei dita, si verifica il transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro,[2] dal Capricorno ai Gemelli. Nell'anno, ogni dito equivale a cinque giorni lunari,[3] soggetti anch'essi alla solita divisione in giorni e in notti. Nella stessa maniera, durante l'inspirazione, si ha il moto di progressione solare verso meridione. Dal Capricorno in poi, corrispondono ai dodici asterismi i seguenti momenti, ossia embrionalità, desiderio di nascere, tendenza alla nascita, vicinanza alla nascita futura, principio della nascita e fatto di stare per nascere: ai quali si debbono aggiungere le sei cosiddette modificazioni, ossia la nascita, l'esserci, lo sviluppo, la maturità,

[1] Il nodo ascendente, il sole e la luna.

[2] $12 \times 6 = 72$.

[3] $5 \times 72 = 360$.

la diminuzione e la dissoluzione. I frutti suscitati dalle pratiche devote, celebrate durante questi periodi, sono in correlazione coi caratteri dei singoli asterismi. I dodici mesi sono inoltre presieduti da dodici Rudra — da Dakṣa a Pitāmaha — e da dodici potenze. E questo è il sorgere di un anno.

Se si attribuisce ad ogni dito il valore di sessanta giorni lunari ed il valore di un anno ad ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro, in un'espirazione ed inspirazione si ha, complessivamente, il sorgere d'un ciclo di dodici anni.[1]

Attribuendo poi ad ogni dito il valore di trecento giorni lunari e, quindi, ad ogni dito e un quinto — nello stesso spazio, cioè, dove prima sorgeva un quindicesimo di secondo — il valore di un anno, si hanno cinque anni per ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro; secondo questo criterio, in un'espirazione ed inspirazione si conclude dunque un periodo di sessanta anni, cioè di ventunmila e seicento giorni lunari. Tanto, appunto, è il numero degli atti respiratori che sono contenuti in un giorno ed in una notte. Periodi maggiori di sessanta anni non sono qui oggetto di disamina, ché di essi non c'è fine.

Quanto al tempo esterno, un anno umano equivale, a questo proposito, ad un giorno lunare divino. Secondo questo metodo, i quattro eoni so-

[1] 72×60=4320, cioè il numero dei giorni contenuti in dodici anni.

no costituiti da dodicimila anni divini. Essi, a cominciare dal primo, consistono ognuno in quattromila, in tremila, in duemila, ed in mille anni divini, piú otto crepuscoli di altrettante centinaia di anni. Moltiplicando i quattro eoni per settantuno, si ottiene un cosiddetto "regno di Manu". Quattordici regni di Manu costituiscono un giorno di Brahmā. Alla fine di un giorno di Brahmā, tre mondi essendo bruciati da Kālāgni, ed altri tre addormentati dal fumo, le creature tutte, spinte dall'impeto delle fiamme, si precipitano nel mondo Janaloka, dove restano in forma di "esseri privi di sensi a causa della dissoluzione",[1] mentre ancor desti, Kūṣmāṇḍa, Hāṭaka,[2] eccetera, si diportano nel mondo Maholoka. Successivamente, finita la notte, si ha, da parte di Brahmā, una nuova creazione. La vita di Brahmā dura cent'anni, costituiti naturalmente da tali giornate. Cento anni di Brahmā sono un giorno di Viṣṇu; la stessa cosa deve ripetersi nei riguardi della notte. Anche Viṣṇu vive cento anni. Cento anni di Viṣṇu sono un giorno di Rudra, cioè il signore del mondo dei Rudra; tant'è pure la notte; come prima l'anno. Rudra campa lui pure cento anni. Alla fine di questo periodo, Rudra si immerge in Śiva; e con questo abbiamo detto quali sono i limiti della potestà di Rudra. La vita di Rudra corrisponde a un giorno dei

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 176 sgg.

2 Kuṣmāṇḍa presiede alle zone infere e Hāṭaka alle cosiddette zone intermedie (pātāla). Kālāgni è il signore di un omonimo spazio cosmico.

Cento Rudra, che sorreggono l'uovo di Brahmā;[1] tant'è la loro notte. Anch'essi vivono cento anni. Quando i cento Rudra muoiono, l'uovo di Brahmā si dissolve. Quanto alla vita dei Rudra che risiedono nei princípi acqua, eccetera, fino al principio materia, accade la stessa cosa, che, cioè, la vita dell'uno equivale ad un giorno dell'altro che gli è superiore. Finalmente, Brahmā ed i Rudra che presiedono ai princípi acqua, eccetera, risiedono nella materia. L'ufficio della dissoluzione spetta, allora, a Śrīkaṇṭhanātha. La dissoluzione da lui compiuta è la dissoluzione intermedia, cessata la quale, si ha di nuovo una creazione in cui chi ha raggiunto la liberazione basandosi su scritture diverse dalle nostre viene ricreato di nuovo. L'intera vita di Śrīkaṇṭha equivale poi ad un giorno dei Rudra, che abitano nelle corazze;[2] tant'è la loro notte. La loro vita equivale ad un giorno di Gahaneśa; e tant'è la sua notte, durante la quale l'universo si dissolve in *māyā*. Gahaneśa lo ricrea, poi, di nuovo. Per ottenere la durata di un giorno di *māyā*, bisogna moltiplicare la durata limite della materia per mille trilioni: di eguale durata la sua notte, che corrisponde alla dissoluzione. La durata limite di *māyā*, moltiplicata per diecimila trilioni, equivale ad un giorno del principio Īśvara, durante il quale il soffio vitale crea il mondo;[3] e tant'è la sua notte,

1 Cfr. piú avanti, cap. 7.

2 Sui vari princípi, le corazze eccetera, cfr. piú avanti, cap. 8.

3 Il "no" che dice a se stesso la coscienza comincia inizialmente ad apparire nel principio Īśvara, dove per la prima volta il "questo"

nella quale il soffio vitale cessa. Anche in quella coscienza che, pur cessato il soffio vitale che arriva fino al foro di Brahmā, a lui sopravvive, c'è pur sempre però una certa forma di successione. La cifra che risulta dalla durata limite di Īśvara moltiplicata per diecimila trilioni equivale ad un giorno di Sadāśiva. Durata eguale ha la sua notte, che corrisponde alla grande dissoluzione. Sadāśiva, alla fine della sua durata limite, transita, successivamente, attraverso il punto, la mezzaluna e l'ostruttrice e, infine, si risolve nel suono; il suono nel principio Potenza; questo nella Pervadente; e questa nel "Senza-supporto". Alla durata limite della Potenza, moltiplicata per un miliardo di trilioni, corrisponde un giorno del "Senza-supporto", il quale si risolve a sua volta nel piano della Eguale, che, come indica il suo nome, è l'uguaglianza, il *brahman*.[1] I movimenti ciclici di creazione e di dissoluzione di tutti i periodi temporali da noi esaminati sorgono, appunto, da questo tempo immisurabile, contenu-

(sia pure un "questo" che fa ancora corpo coll'io) ha la prevalenza sull'io. Cfr. l'Introduzione, pp. 83-84.

[1] Tra Sadāśiva e la coscienza nella sua purezza si possono distinguere, a parte la solita divisione in due princípi, la Potenza e Śiva, otto momenti diversi, chiamati il punto, la mezzaluna, l'ostruttrice, il suono, la potenza, la pervadente, il senza-supporto e l'uguale. Tra il suono e la potenza si trova qualche volta un momento intermedio, chiamato la fine del suono, e, sopra l'uguale, la transmentale. Questi vari momenti possono per esempio essere sperimentati dallo *yogin*, durante la meditazione o pronunciazione della sillaba *oṃ*. Mentre il primo di essi — il punto — coincide colla risonanza nasale con cui questa termina, gli altri sono immaginati come delle parti foniche sempre piú sottili e non percepibili all'orecchio ordinario.

to nel piano della Eguale, di cui son quasi, per dir cosí, il chiudere e schiuder di ciglia.

Uno, dieci, cento, mille, diecimila, centomila, un milione, dieci milioni, cento milioni, un miliardo, dieci miliardi, cento miliardi, un bilione, dieci bilioni, cento bilioni, un trilione, dieci trilioni, cento trilioni: tali i diciotto numeri, progressivamente moltiplicati per dieci, su cui nei nostri calcoli ci siamo basati.

In conclusione, in un solo atto respiratorio, che consiste in una grande creazione, cioè nella stessa forza creatrice della coscienza, infinite sono le creazioni e le dissoluzioni intermedie: il quale atto respiratorio riposa, a sua volta, nella coscienza limitata; la coscienza nell'incondizionato;[1] e questo nell'intelligenza nella sua purezza: della quale soltanto questo è il movimento, ossia questo cosiddetto sorger del tempo. I diversi ritmi temporali che si possono produrre nel sogno, in un momento di abbandono alla fantasia, eccetera, non importano dunque contraddizione alcuna.

Non altrimenti, cosí come il tempo sorge nel soffio ascendente, esso sorge anche nel soffio discendente inferiore, a cominciare dal cuore fino alla radice. Nello stesso modo, in effetto, che nel cuore, nella gola, nel palato, nella fronte, nel foro di Brahmā e nella ruota finale risiedono le sei forze causali, cioè Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed il "Senza-supporto", cosí pu-

1 L'incondizionato è qui il vuoto.

re, nel soffio discendente inferiore, esse presiedono, rispettivamente, al cuore, al bulbo, ai movimenti di contrazione e di dischiusione dei genitali ed alla ruota finale.[1] Tali forze oltre a ciò presiedono, rispettivamente, all'infanzia, alla giovinezza, alla maturità, alla morte, alla rinascita ed alla liberazione.

Vediamo adesso il sorgere del tempo nel soffio equilibrante. Il soffio equilibrante, circolando attraverso i dieci canali cardiaci, distribuisce imparzialmente a tutto il corpo i vari umori, eccetera. Esso, circolando nelle otto direzioni, asseconda, per cosí dire, quelle che sono le funzioni dei loro rispettivi otto guardiani,[2] rispetto al soggetto conoscente. Circolando su e giú, va e viene principalmente per tre canali.[3] All'aurora di un giorno equinoziale di primavera esterno, esso spira, a questo proposito, per un periodo di mezz'ora nel canale di mezzo.[4] Si hanno, successivamente, cin-

1 Qui la ruota finale equivale alla ruota da cui comincia a salire la *kuṇḍalinī*, alla radice, nella regione perineica (TA, IV, p. 157).

2 Gli otto guardiani delle direzioni sono Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SO), Varuṇa (O), Vāyu (NO), Soma (N), Īśāna (NE).

3 *Iḍā* e *piṅgala* a sinistra e a destra, e la *suṣumnā* al centro. Cfr. l'Introduzione, pp. 68-69.

4 Dalle 6 1/2 alle 7 dell'equinozio di primavera il soffio equilibrante spira, dunque, attraverso il canale di mezzo (a questa mezz'ora corrispondono i gradi 15'-30' dell'Ariete). Successivamente esso entra alternativamente per un'ora ciascuno, nei due canali di sinistra, e di destra, fino alle ore 12, in cui spira per un'ora nel canale mediano (questo periodo corrisponde alla Bilancia e quindi all'equinozio autunnale) per entrare subito dopo alternativamente nei canali di destra e di sinistra, un'ora ciascuno. Alle 18 il respiro equilibrante rientra di nuovo nella *suṣumnā* dove si trattiene

que passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra; ciascuno di essi dura novecento atti respiratori e, quindi, equivale a un'ora.[1] Compiuti questi cinque transiti da un asterismo zodiacale all'altro — passate, cioè, cinque ore e mezzo — si ha l'equinozio autunnale, il quale si verifica a mezzogiorno e dura novecento atti respiratori. Dopo di ciò si hanno altri cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra; ognuno di essi dura novecento atti respiratori. Tutto ciò si ripete, uguale, nella notte. Nei giorni e nelle notti equinoziali si hanno, dunque, dodici e dodici passaggi da un asterismo zodiacale all'altro. Naturalmente, a misura che i giorni aumentano o scemano di durata, aumentano e scemano anche i passaggi da un asterismo zodiacale all'altro. In un ciclo respiratorio del soffio equilibrante, il quale è privo di inspirazioni e di espirazioni ed è, perciò, unico, sorgono cosí due anni. In modo analogo al soffio ascendente, eccetera, anche nel soffio equilibrante possono sorgere periodi di dodici anni, e via dicendo.

Nel soffio verticale, il tempo — tempo che ben inteso non è piú che una vibrazione sottile di coscienza — arriva poi fino alla ruota finale;[2] e i procedimenti che si debbono applicare nei

per mezz'ora, la quale corrisponde ai gradi 1°-15' dell'Ariete. Subito dopo ricomincia un altro ciclo. [1] 4''×900=60 minuti.

[2] Dodici dita sopra il foro di Brahmā.

suoi riguardi sono gli stessi di prima. Il tempo — e tempo questo che si presenta in forma di un sottilissimo fervere di coscienza — sorge parimenti anche nel soffio pervadente, sebbene esso pervada tutte le cose e sia privo perciò di successione.

Veniamo adesso al sorgere dei suoni alfabetici. In ogni ora e mezza, sorge una classe; durante gli equinozi, tanto di giorno che di notte, sorge lo stesso numero di classi. Ogni lettera dura duecentosedici atti respiratori, cioè quattordici minuti e ventiquattro secondi.[1] Tale il sorgere dei suoni alfabetici, il quale non è volontario. Volontario è viceversa il sorgere dei *mantra*. Chi, giorno e notte, pensa al vario sorgere dei *mantra*, arriva automaticamente, col solo pensare a questi *mantra*, ad immedesimarsi colla divinità insita in essi, a quel modo, cioè, che chi guida una ruota, che abbia tutt'intorno attaccati dei vasi per attingere acqua, ottiene gli effetti desiderati senza bisogno di pensare ad essi ad uno ad uno, ma solo a girare la ruota. Un *mantra* perpetuo, cioè monosillabico, sorge a questo proposito, tante volte quanti sono gli atti respiratori; se bisillabico, la metà. Seguitando di questo passo, una ruota di cento ed otto sillabe sorge duecento volte soltanto.[2]

1 Le otto classi dell'alfabeto durano ognuna 1350 atti respiratori, cioè un'ora e mezzo (4″×1350=90 minuti). Nella respirazione il sorgere delle otto classi occupa così 12 ore. Ogni lettera dura 216 atti respiratori (216×50=10 800, cioè la metà degli atti respiratori contenuti in un periodo di 24 ore).

2 108×200=21 600. In questo caso, il respiro va dunque con-

Frutto di chi riposa su queste pratiche, che si basano sulla respirazione nelle sue due forme, grossa e sottile,[1] è la progressiva soppressione degli atti respiratori, la divorazione del tempo: soppressi i quali e divorato il quale, la coscienza splende, infine, in tutta la sua pienezza, nella sua assoluta unicità gravida di tutte le sue molteplici potenze. Ciò che spezza l'unicità della coscienza sono, in effetto, soltanto le diversità temporali e non quelle della realtà conoscibile, com'è, per via di esempio, provato dalla forma di conoscenza di uno che sta sulla cima di una montagna.[2] Un istante non è altro che la durata di un atto di conoscenza. Fino a quando non si produce un nuovo sorger di soffio vitale, la conoscenza inoltre è unica. Le cose, in effetto, debbono stare per forza cosí, ché altrimenti non ci sarebbe piú nessuna rappresentazione discorsiva unitaria, dato che esse sono impregnate di parole e queste son successive e che successive son financo le more. "Una mezza mora — come ha detto infatti Pāṇini — al principio dell'accento mediano è acuta." [3] Fino a che dunque non sorge un altro movimento di soffio vitale, la cono-

trollato in modo che in 24 ore non si abbiano piú di 200 atti respiratori, i quali dovranno durare ciascuno 432 secondi. Lo stesso dicasi, *mutatis mutandis*, per *mantra* di un maggior numero di sillabe.

1 Il soffio vitale sottile è il soffio vitale considerato come supporto del suono. Cfr. indietro, pp. 127, 134.

2 Cfr., per esempio, piú avanti, Appendice prima, pp. 312 sgg.

3 Pāṇini, 1,2,32. Se non si ammette dunque come unità di misura l'atto respiratorio, si incorrerebbe perciò nell'errore di un regresso all'infinito.

scenza è una. Quando perciò pensiamo alle ottantun formule di lode, addentrandoci nei molteplici attributi divini, tale rappresentazione discorsiva — che questa volta ha, per oggetto, il Signore — non cessa di essere una:[1] la quale, divorato il tempo, diventa poi una forma di conoscenza esente da rappresentazioni discorsive. Chi tutta l'intera via del tempo veda cosí nel sorgere del soffio vitale, e in esso misuri innumerevoli multiformi creazioni e dissoluzioni, e riconosca che il Signore altro non è se non il suo proprio sé, questi diventa un liberato.

Chi vede ch'è una potenza del sé,
della coscienza, il soffio vitale e che in esso
tutti i cicli del tempo si basano assieme alle ruote
del permanere creare dissolvere
senza tregua su questi applicato diventa il Tremendo.

1 In altre parole, fino a che non sorge un altro atto respiratorio, la conoscenza resta unica, quantunque sia il numero delle cose considerate. La ruota di ottantun momenti sta qui per qualsiasi altra ruota, costituita da un numero piú o meno grande di potenze (e quindi di attributi: cfr. l'Introduzione, pp. 55 sgg.) in cui pensiamo concludersi l'attività del Signore, della coscienza. Ogni formula di lode e quindi ogni mezza mora da cui deriva (cfr. piú avanti, p. 328) è considerata, come una potenza, una cogitazione divina, alla stessa guisa delle varie lettere.

7.

Passeremo ora alla Via dello spazio. La Via dello spazio, nata da quella potenza che manifesta la molteplicità dei corpi, riposa, in questo proposito, tutta intera, nella coscienza e, attraverso essa, nel vuoto, nella mente, nel soffio vitale, nelle ruote dei canali, e nelle ruote secondarie,[1] e poi, esternamente, nel corpo, nel simbolo, nella superficie sacrificale, nell'icone, eccetera. Per mezzo della risoluzione di questa Via, tutta intera, nel corpo, del corpo nel soffio vitale, del soffio vitale nella mente, della mente nel vuoto e del vuoto nella coscienza, si realizza la piena, perfetta Coscienza. Chi conosce l'essere proprio dei trentasei princípi, deve non solo pensare che la coscienza, cioè il Signore, tutti li trascenda, ma che essa sia anche costituita dal tutto, immanente in esso; ché altrimenti corre il rischio di confondere colla suprema realtà ciò che è, unicamente, un particolare aspetto del conoscibile, ovvero

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.

Viṣṇu, Brahmā, eccetera, i quali sono le divinità che presiedono alla sfera di *māyā*. Per questo fatto, bisogna necessariamente studiare qual è la procedura tenuta dai libri sacri in quanto che, com'è stato detto, "di là dall'istituto dei libri sacri, non c'è conoscenza".[1]

Il principio terra, il quale si estende per un miliardo di misure, costituisce a questo proposito, la sfera dell'uovo di Brahmā. Dentro di essa stanno Kālāgni, le zone infere, le zone intermedie, la terra e il cielo fino al mondo di Brahmā. Di là dall'uovo di Brahmā, ci sono i cento Rudra. Gli uovi di Brahmā sono innumerevoli. Il principio acqua è dieci volte maggiore del principio terra; cosí fino al senso dell'io i vari princípi — l'acqua, il fuoco, il vento, l'etere, i cinque elementi sottili e gli undici sensi — sono, progressivamente, dieci volte maggiori l'uno dell'altro. Il principio mente è cento volte maggiore del senso dell'io. Il principio materia è mille volte maggiore del principio mente. Tale l'estensione dell'uovo della materia; anch'essi, come l'uovo di Brahmā, sono senza numero.

Il principio anima è diecimila volte maggiore del principio materia. Il principio necessità è centomila volte maggiore del principio anima. I princípi successivi — dalla necessità fino al principio efficienza finita — sono, ciascuno, un milione di volte maggiore l'uno dell'altro. Essi sono: la necessità, l'attaccamento, la sapienza im-

1 SvT, XI, 113. Sui vari princípi, eccetera, cfr. l'Introduzione, pp. 81 sgg. e piú avanti il cap. 8.

pura, il tempo e l'efficienza finita. Il principio *māyā* è dieci milioni di volte maggiore del principio efficienza finita. Tale l'estensione dell'uovo di *māyā*.

Il principio Sapienza Pura è cento milioni di volte maggiore del principio *māyā*; il principio Īśvara, un miliardo di volte maggiore del principio Sapienza Pura; il principio Sadāśiva, dieci miliardi di volte maggiore del principio Īśvara; il principio Potenza, un miliardo di volte maggiore di Sadāśiva. Tale l'estensione dell'uovo della potenza. Questa potenza, la quale pervade ed interpenetra — internamente ed esternamente — tutto l'universo, viene, appunto, per questo, chiamata col nome di Pervadente.

In conclusione, tutti questi princípi, in rapporto alla loro estensione, sono, progressivamente, inclusi l'uno nell'altro, sí che ciascuno di essi è, di regola, pervaso ed interpenetrato dal susseguente, che lo pervade e interpenetra. E tutto ciò fino al principio Śiva, che pervade ed interpenetra l'intera via, ivi comprese tutte le potenze e tutti i princípi. Il principio Śiva sta, da parte sua, di là dalla realtà conoscibile, trascende e, insieme, pervade ed interpenetra tutte le Vie.

I Signori dei vari mondi contenuti dentro questi princípi abitano su questa terra, e, a seconda che uno muoia nella sfera d'azione di questo o di quello, è, da costui, assegnato ai mondi corrispondenti. E, attraverso l'iniziazione, si è da essi via via spinti sempre piú in alto. Eccoli:

Kālāgni e Kūṣmāṇḍa, signore delle zone infere, Hāṭaka, Śiva, signore della superficie terrestre, Brahmā, signore dei sette mondi; questi i cinque Rudra che abitano dentro l'uovo di Brahmā.

In basso Ananta; da oriente in poi, fino allo zenith, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu; insieme con essi, Vīrabhadra. Tanto l'uovo della terra, la compagine della Cessazione; esso contiene sedici mondi.

Lakulin, Bhārabhūti, Diṇḍi, Āṣāḍhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa, Amareśa: tali, ad uno ad uno, gli otto piani contenuti nell'acqua.

Bhairava, Kedāra, Mahākāla, Madhyama, Amrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila, Harīndu: questa è l'ogdoade arcana che abita nel fuoco.

Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nakhala, Kurukṣetra, Gayā: questa è l'arcanissima ogdoade che abita nell'aria.

Sthānu, Svarṇākṣaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya, Avimukteśa, Rudrakoṭi, Ambarāpada: questa l'ogdoade purificatrice che abita nell'etere, negli elementi sottili e nei sensi.

Sthūla, Sthūleśvara, Śaṇkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa, Chagalaṇḍaka: tale l'ogdoade che abita nel senso dell'io. Altri

dicono che nel senso dell'io sono compresi gli elementi sottili ed i sensi.

Nella mente ci sono le otto stirpi divine; nella materia gli otto yoga, da Akṛta in poi. Dall'acqua alla materia si ha, dunque, la compagine del fondamento, colle sue sette ogdoadi di mondi.

Nell'anima sono undici Rudra, ossia Vāma eccetera; nella sapienza impura, nell'efficienza finita e nelle necessità ci sono due piani ciascuno, nel tempo tre; otto in *māyā*. Tanta è la compagine della Sapienza, dall'anima fino a *māyā*; essa contiene ventotto mondi. Nella sapienza pura se ne hanno cinque; nel principio Īśvara abitano gli otto signori delle entità sapienzali.[1] Sadāśiva contiene cinque mondi. Tanta è la compagine della Quiescenza; essa contiene diciotto mondi.

Chi questa via tutta quanta
veda solo nel corpo, nel soffio vitale,
nella mente, nel grande vuoto,
nella coscienza, ormai pieno, diventa il Tremendo.

1 I Mantra.

Biblioteca Boringhieri
Periodico quindicinale: NN. 206/207 - 25 aprile 1979
Registr. Trib. di Torino N. 2500/1975
Direttore responsabile: Giorgio Fattori
Stampato in Italia dalla tipografia Capretto di Torino

61-7485-X

"Tutte le cose che stanno davanti a noi non sono altro che un'immagine riflessa nel cielo della conoscenza."

"La natura propria del Signore è la coscienza in tutta la sua pienezza; e la sua potenza non è se non questa pienezza. Questa potenza dai sacri testi viene chiamata con vari nomi, corrispondenti ai suoi diversi aspetti, volendosi con questo significare che essa può stare nel cuore dei contemplanti non importa se in questa o qu[illegible] forma."

SV[illegible]
S.No.
Subje
Philo
Sub. C